

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३४

जून १९८१

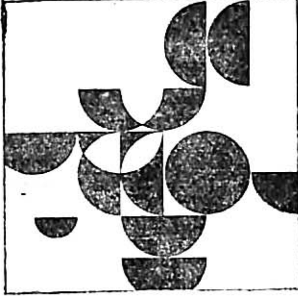
अंक ९

नवभारत





अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

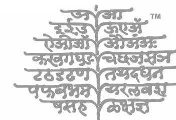
नवभारत

वर्ष ३४। अंक ९। जून १९८१
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
(जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

नवभारत

जून १९८१

अनुक्रम

लेखक-परिचय

Δ **व्यंकटेश आत्राम :** सिनेटर, नागपूर विद्यापीठ; संस्थापक-सचिव, आदिवासी संशोधन समिती, अमरावती; संघटक, आदिवासी समाज सेवा समिती, कचनूर (जि. वर्धा) Δ **नी. र. वऱ्हाडपांडे :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक; सायकॉलॉजिकल रिसर्च विंग; डी. पी. आर्. एम्. ब्लॉक, नवी दिल्ली. Δ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहाद्दूर शास्त्री महाविद्यालय, सातारा, येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख; विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म ह्या विषयांचे अभ्यागत संपादक; ४०२, गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **वि. स. तुळपुळे :** गणिताचे अधिव्याख्याते, लक्ष्मीनारायण तांत्रिक संस्था, नागपूर विद्यापीठ; १३, नवनिर्माण सोसायटी, प्रतापनगर, नागपूर-४४० ०२२. Δ **कल्याण काळे :** मराठीचे व्याख्याते, पश्चिम विभागीय भाषा केंद्र, पुणे; १२०६ ब/१३ म्युनिसिपल कॉलनी, पुणे-४११ ००४. Δ **प्रल्हाद वडेर :** मराठीचे प्राध्यापक, मुंबई विद्यापीठ पदव्युत्तर केंद्र, पणजी, गोवा. Δ **सुभाष सावरकर :** अभ्यासक व लेखक; प्रफुल्ल भवन, मुधोळकर पेठ, अमरावती-४४४ ६०१. Δ **श्यामकांत कुलकर्णी :** मराठी कथाकार; ७२५/१ क/९ आनंदबाग, नवी पेठ, पुणे-३०.

संपादकीय—

विवेकवाद आणि माणूस

विवेकवाद ही सामाजिक समता, समाजवाद, इहवाद, पुरोगामित्व ह्या गोष्टींप्रमाणेच एक चांगली गोष्ट आहे ह्याविषयी सर्व सत्प्रवृत्त व्यक्तींचे एकमत आहे. ह्या सर्व चांगल्या गोष्टी आहेत असे जाहीर केल्यानंतर त्यांच्याविषयी अधिक विचार करण्याचे कारण नाही ह्याविषयीही महाराष्ट्रातील सत्प्रवृत्त मंडळींचे, काही अपवाद सोडता, एकमत दिसते.

जर एखाद्या माणसाने 'सामाजिक समता म्हणजे काय ?' आणि 'सामाजिक समता चांगली आहे असे का मानावे ?' असे प्रश्न उपस्थित केले तर तो आडमुठा आहे हे स्पष्ट होईल. जेथे एकमताचा सुसंवाद नांदत आहे तेथे भलते प्रश्न उपस्थित करून त्याच्यात बिघाड निर्माण करण्याचा प्रयत्न करणे हे आडमुठेपणाचे लक्षण आहे. हे प्रश्न त्याने गंभीरपणे विचारले असतील, म्हणजे सामाजिक समता चांगली आहे की नाही असा संशय खरोखर त्याच्या मनात असेल तर तो सत्प्रवृत्त नाही ह्याचे ते निदर्शक ठरेल. कारण विवेकवाद, सामाजिक समता, समाजवाद, इहवाद आणि पुरोगामित्व ह्या चांगल्या गोष्टी आहेत असे जो मानतो तो सत्प्रवृत्त अशी सत्प्रवृत्तपणाची व्याख्याच आहे.

पण समजा, एखाद्याने 'विवेकवाद म्हणजे काय ?' हा प्रश्न आडमुठेपणे उपस्थित केला आणि अधिक आडमुठेपणे त्याचा पिच्छा सोडला नाही, तर त्याचे समाधान कसे करता येईल ?

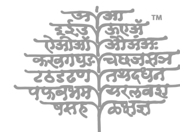
पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाशी परिचय असलेल्यांच्यापुढे जी एक शाब्दिक अडचण उभी राहील तिचे सुरवातीलाच थोडक्यात निवारण करणे इष्ट ठरेल. 'विवेकवाद' (रॅशनलिझम) ही ज्ञानमीमांसेतील एका उपपत्तीला देण्यात येणारी संज्ञा आहे. ही उपपत्ती थोडक्यात अशी मांडता येईल : इंद्रियानुभवाने आपल्याला इंद्रियगोचर वस्तूंच्या अस्तित्वाचे, त्यांच्या गुणधर्मांचे, त्यांच्यामधील परस्परसंबंधांचे आणि त्यांच्यांत घडणाऱ्या बदलांचे ज्ञान होते. पण हे ज्ञान कनिष्ठ प्रकारचे ज्ञान असते कारण ते पूर्णपणे प्रमाण असे ज्ञान नसते. ते पूर्णपणे प्रमाण असे ज्ञान नसते कारण ते संशयास्पद असते. पण पूर्णपणे संशयातीत, अनिवार्यपणे सत्य असलेले असे ज्ञान आपल्याला प्राप्त करून देणारी अशी ज्ञानशक्ती आपल्याकडे आहे आणि ती म्हणजे विवेकशक्ती (रीझन). उदा. गणिती ज्ञान हे पूर्णपणे संशयातीत, अनिवार्यपणे सत्य असलेले ज्ञान असते आणि हे ज्ञान आपल्याला अनुभवापासून प्राप्त होत नाही, ते विवेकशक्तीपासून प्राप्त होते. गणिती ज्ञान हा आदर्श मानवी ज्ञानाचा नमुना आहे आणि ते विवेकजन्य असे ज्ञान आहे. आता विवेकवादाचा सिद्धांत असा की वस्तूंविषयीचे किंवा विश्वाविषयीचे किंवा जे आहे त्याचे, गणिती ज्ञानाप्रमाणे संशयातीत आणि अनिवार्यपणे सत्य असलेले असे ज्ञान आपल्याला प्राप्त करून घेता येते आणि हे ज्ञान अनुभवापासून प्राप्त होत नाही, ते विवेकशक्तीपासून प्राप्त होते. ह्या विवेकवादी सिद्धांताच्या विरोधी सिद्धांताचा पुरस्कार अनुभववादाने केला. अनुभववादाचा गाभा हा की वस्तूविषयींचे, जे आहे त्याच्याविषयीचे ज्ञान अनुभवाआधारेच होऊ शकते. आणि अनुभवाधिष्ठित ज्ञान जर संशयास्पद असेल तर, वस्तूविषयीचे ज्ञान अनुभवाधिष्ठितच असल्यामुळे, वस्तूविषयी संशयातीत असे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होऊ शकत नाही, एवढाच निष्कर्ष ह्यापासून निघतो.

अनुक्रमणिका

सतराव्या आणि अठराव्या शतकांतील युरोपिअन तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा प्रामुख्याने विवेकवाद आणि अनुभववाद यांच्यामधील विवादाचा इतिहास आहे असे त्याचे वर्णन करणे योग्य ठरेल. ह्या वादाचा निकाल कान्टने लावला. आणि एकंदरीत हा निकाल विवेकवादाविरुद्ध गेला. अनुभवाच्या आधाराशिवाय वस्तूंचे, जे आहे त्याचे, ज्ञान होऊ शकते, असे ज्ञान प्राप्त करून देणारी ज्ञानशक्ती आपल्यापाशी आहे हा विवेकवादाचा मूल सिद्धांत त्याज्य ठरला. पण विवेकवादाचा पुरस्कार जेव्हा करण्यात येतो, विशेषतः आपल्या जीवनात आपण विवेकवादाची कास धरली पाहिजे, आपली नीती विवेकवादावर आधारलेली असली पाहिजे असे जेव्हा म्हणण्यात येते तेव्हा तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात एकेकाळी प्रभावी असलेला आणि नंतर ओसरून गेलेला हा विवेकवाद आपल्याला अभिप्रेत नसतो. हा विवेकवाद कशाचा पुरस्कार करतो आणि कशाचा अव्हेर करतो ?

थोडक्यात असे म्हणता येईल की ह्या अर्थाने विवेकवाद म्हणजे आपल्या समजुती, आपले विश्वास सत्य किंवा स्वीकारार्ह ठरविण्याची, किंवा असत्य किंवा त्याज्य ठरविण्याची एक विशिष्ट पद्धती आहे. आपले विश्वास, म्हणजे आपण स्वीकारलेली विधाने सत्य कशावरून ठरतात आणि असत्य कशावरून ठरतात ह्याचा निकष विवेकवादापासून लागतो. विवेकवादी असणे म्हणजे ह्या पद्धतीला अनुसरून जी विधाने सत्य ठरतील तेवढीच सत्य म्हणून स्वीकारणे, जी सत्य ठरणार नाहीत ती सत्य म्हणून न स्वीकारणे ही पद्धती म्हणजे वैज्ञानिक पद्धती होय. वैज्ञानिक पद्धती अनुभवावर आधारलेली असते ह्यात शंका नाही. पण अनुभवाला गोचर असणाऱ्या पदार्थांचे आणि घटनांचे जे गुणधर्म आपल्या साक्षात् प्रत्ययाला आले असतील तेवढ्यांचेच वर्णन करण्यावर वैज्ञानिक पद्धती समाधानी नसते. म्हणजे, ' हे पाणी त्या पाण्याहून अधिक गरम आहे, ' ' सूर्य उगवताना लाल दिसतो, ' ' ह्या झाडाची पाने डिसेंबर महिन्यात गळून पडली, ' ह्यांसारख्या, आपल्या अनुभवांच्या आधारे ज्यांची सत्यता सिद्ध झाली आहे अशी विधाने नमूद करून वैज्ञानिक पद्धती थांबत नाही. ' अणू ', ' मूलभूत कण ', ' विद्युत्–चुंबकीय क्षेत्र ', इ. इंद्रियातीत, ज्यांचा आपल्याला साक्षात् अनुभवात प्रत्यय येत नाही अशा पदार्थांचे आणि शक्तींचे अस्तित्वही विज्ञानात मानले जाते, आणि त्यांचे अस्तित्व व गुणधर्म वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून प्रस्थापित झाले आहेत म्हणून मानले जाते.

तेव्हा वैज्ञानिक पद्धती आपल्या साक्षात् अनुभवांचे वर्णन करणाऱ्या विधानांपलीकडे जाते. आपल्या अनुभवाला आलेल्या पदार्थांच्या गुणधर्मांचा आणि घटनांचा उलगडा करण्यासाठी वैज्ञानिक पद्धतीमध्ये गृहीतक (हायपॉथिसिस) रचण्यात येते आणि हे गृहीतक मुक्त असते. इंद्रियातीत अशा पदार्थांची आणि शक्तींची कल्पना करायला आणि त्या आहेत असे मानायला गृहीतक मोकळे असते. त्याला एवढीच अट पाळावी लागते की एक तर ह्या कल्पना स्पष्ट असल्या पाहिजेत. ह्या कल्पित पदार्थांच्या आणि शक्तींच्या ठिकाणी नेमके कोणते धर्म असल्याचे आपण कल्पिलेले आहे हे निश्चित असले पाहिजे. म्हणजे ह्या कल्पिलेल्या धर्मांना अनुसरून, ह्या धर्मांचा परिणाम म्हणून, विशिष्ट परिस्थितीत, हे पदार्थ व शक्ती कशा वागतील, कोणत्या घटना घडून येतील ह्याचे निगमन (डिडक्शन) करता येत असले पाहिजे. आणि हे पदार्थ आणि शक्ती यांच्या कल्पिलेल्या स्वभावधर्मांपासून, विशिष्ट परिस्थितीत, जे परिणाम घडून येतील असा निष्कर्ष प्राप्त होत असेल त्या परिणामांचा इंद्रियानुभवात, म्हणजे निरीक्षणाने, पडताळा घेता आला पाहिजे. जे परिणाम घडून येतील असा निष्कर्ष असेल ते घडून आले असे निरीक्षणाने आढळून आले तर ही सर्व कल्पित रचना प्रमाण, ग्राह्य ठरते. उलट हे निष्कर्ष आणि निरीक्षणाला आढळून आलेली प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती यांच्यांत विसंगती असेल तर ती आहे त्या स्वरूपात त्याज्य ठरते. तिच्यात काही बदल तरी करावे लागतील किंवा ती समूळ बाजूला सारून तिच्या जागी वेगळी कल्पित रचना, वेगळा गृहीतक रचावा लागेल.





तेव्हा वैज्ञानिक पद्धती अनुभवावर आधारलेली असते, अनुभवाचे सार्वभौम प्रामाण्य मान्य करते. पण अनुभवाला येणाऱ्या घटनांचा उलगडा करताना ज्या संकल्पनांचा आणि उपपत्तींचा वापर वैज्ञानिक पद्धती करते त्या अनुभवाच्या साक्षात् क्षेत्रात असलेले पदार्थ आणि घटना यांनी सीमित झालेल्या नसतात. ह्या संकल्पना आणि उपपत्ती आपण मुक्तपणे कल्पू शकतो. फक्त ह्या मुक्त कल्पना, त्यांच्यापासून तार्किक अनुमानाने निष्पन्न होणारे निष्कर्ष, अनुभवाशी जुळणारे असले पाहिजेत. अनुभवाचे जोखड झुगारून देऊन कल्पनाशक्तीने केलेला स्वैर संचार आणि ह्या संचारानंतर अनुभवाकडे परतण्याचे, त्याचा निर्णय स्वीकारण्याचे तिने पत्करलेले बंधन, या दोहोचा, ही स्वैरता आणि शिस्त यांचा, संगम हे वैज्ञानिक पद्धतीचे स्वभाववैशिष्टच आहे आणि ह्याच्यात वैज्ञानिक पद्धतीच्या, प्रमाणज्ञानाचा आवाका वाढविण्याच्या अमोघ सामर्थ्याचे बीज आहे.

नैसर्गिक विज्ञानांत– भौतिकी, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र, इ.– लागलेले शोध, आणि त्यांच्यावर आधारलेले तंत्रज्ञान ही वैज्ञानिक पद्धतीची सर्वांत नाट्यपूर्ण व रोमहर्षक फळे आहेत. पण जेथे जेथे वस्तुस्थिती काय आहे ह्याचा शोध घ्यायचा असतो तेथे तेथे तो वैज्ञानिक पद्धतीच्या आधारेच घ्यावा लागतो. पोलिसापेक्षा अधिक चतुर, चाणाक्ष आणि निरीक्षणकुशल असलेला डिटेक्टिव्ह गुन्ह्याचे रहस्य जेव्हा शोधून काढतो तेव्हा तो वैज्ञानिक पद्धतीचाच वापर करीत असतो. पोलिसांच्या निरीक्षणातून निसटलेल्या काही अर्थपूर्ण घटना आणि कृत्ये त्याच्या ध्यानी आलेल्या असतात, कोणी, काय, का केले असेल ह्याविषयीचे आडाखे– ज्यांना प्रौढ भाषेत 'गृहीतक' म्हणतात– बांधण्यात तो अधिक पटाईत असतो, पण हे आडाखे त्याला निरीक्षणाद्वारे जमविलेल्या अतिशय टणक पुराव्याच्या आधारे सिद्ध करावे लागतात. 'गुन्हा कोणी, कधी, कसा केला ?' ह्या प्रश्नांची उत्तरे तो वैज्ञानिक पद्धतीने शोधून काढून सिद्ध करीत असतो. "पानिपतच्या लढाईच्या पूर्वी, लढाईत व नंतर खरोखर काय घडले ?" ह्यासारख्या प्रश्नांची उत्तरे इतिहासकार वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून देत असतो. थोडक्यात "काय, काय आहे, काय घडले होते, काय घडत आहे, काय घडेल ?" ह्या स्वरूपाचे प्रश्न कोणत्याही संदर्भात विचारले गेले तर त्यांना उत्तरे देण्याची, दिलेली उत्तरे तपासण्याची आणि सुधारण्याची एकमेव प्रमाण रीत म्हणजे वैज्ञानिक रीत.

ह्या स्वरूपाच्या प्रश्नांची उत्तरे ज्याप्रकारच्या विधानांद्वारे देण्यात येतात त्यांना वस्तुस्थितिवाचक विधाने म्हणूया. मग थोडक्यात असे म्हणता येईल की वस्तुस्थितिवाचक विधानांची सत्यता ठरविण्याची किंवा पारखण्याची एकमेव रीत म्हणजे वैज्ञानिक रीत. उदा. 'वानरसेनेने तरंगत्या पाषाणांचा सेतू बांधला' हे वस्तुस्थितिवाचक विधान आहे आणि म्हणून ते वैज्ञानिक पद्धतीच्या आवाक्यात येते. 'वेद नित्य आहेत,' 'ईश्वर आहे,' 'महंमद पैगंबर हे ईश्वराचे शेवटचे प्रेषित आहेत', 'समाजात जी उत्पादनसाधने, त्यांच्यावर आधारलेली उत्पादनपद्धती आणि तिला अनुसरून घडलेली वर्गव्यवस्था असते तिच्यामुळे समाजाच्या नैतिक कल्पना, मूल्ये, तत्त्वज्ञान, कला, धर्म, कायदे, इत्यादी गोष्टी निर्णित होतात' ही सर्व वस्तुस्थितिवाचक विधाने आहेत आणि त्यांच्या सत्यतेविषयीचा निर्णय वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरूनच घ्यावा लागेल. समाजाच्या भौतिक अधिष्ठानाने समाजाची संस्कृती निर्णित होते हे विधान सत्य आहे असे मानून सामाजिक घटनांकडे पहाणे म्हणजे वैज्ञानिक पद्धतीचा अवलंब करणे नव्हे; तर ह्या विधानाचा नेमका आशय काय हे ठरवून पुराव्याच्या कसावर ते कितपत टिकते हे प्रांजळपणे पहाणे म्हणजे वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरणे.

वस्तुस्थितिविषयक विधानांची सत्यता–असत्यता ठरविण्याचा एकमेव प्रमाण मार्ग म्हणजे वैज्ञानिक पद्धतीचा अवलंब होय हे विवेकवादाचे एक प्रमुख सूत्र आहे असे म्हणणे योग्य ठरेल. ह्या अर्थाने विवेकवाद कोणत्या भूमिकेला विरोध करतो ? तर वस्तुस्थितिविषयक काही सत्ये श्रद्धेला प्राप्त होतात किंवा अधिकारी पुरुषांकडून प्रकट होतात आणि ती श्रद्धेने, किंवा अधिकारी पुरुषांचा अधिकार

मान्य करून स्वीकारावी लागतात ह्या भूमिकेला विवेकवाद विरोध करतो. विवेकवाद ही प्रबोधना-कडून 'एन्लायटन्मेन्ट' ह्या नावाने ओळखण्यात येणाऱ्या विशिष्ट युगाकडून मानवी संस्कृतीला देणगी आहे. विवेकवादाचा शत्रू, त्याचे लक्ष्य, म्हणजे ख्रिस्ती धार्मिक श्रद्धा होय आणि समान न्यायाने इतर धार्मिक श्रद्धा होत.

विवेकवादाच्या जोखडापासून मोकळीक करून घेण्याची एक प्रगल्भ पळवाट आहे. ती म्हणजे वस्तुस्थितींच्या दोन श्रेणी कल्पिणे, वस्तुस्थितींच्या राज्यात वैज्ञानिक पद्धती सार्वभौम आहे हे मान्य करूनही, वैज्ञानिक पद्धतीचा विषय असलेल्या वस्तुस्थिती ह्या कनिष्ठ दर्जाच्या वस्तुस्थिती असतात आणि त्यांच्याहून श्रेष्ठ दर्जाच्या ज्या वस्तुस्थिती असतात त्या वैज्ञानिक पद्धतीच्या आवाक्याबाहेर असतात अशी भूमिका स्वीकारणे. श्रीशंकराचार्यांची भूमिका ह्या प्रकारची आहे. अग्नी अनुष्ण आहे असे शंभर श्रुतिवाक्यांनी सांगितले तरी त्याच्यात काही तथ्य असणार नाही असे आचार्य जेव्हा ठामपणे सांगतात तेव्हा ह्या स्वरूपाच्या प्रश्नांचे उत्तर अनुभवाच्या आधारेच दिले पाहिजे अशी त्यांची भूमिका आहे. अनुभवाच्या आधारे ज्या प्रश्नांची उत्तरे मिळू शकतात आणि द्यावी लागतात त्या प्रश्नांच्या क्षेत्रांत श्रुतीला यत्किंचितही अधिकार नाही असा तिचा अर्थ आहे. पण ह्याची दुसरी बाजू अशी की अनुभवाच्या क्षेत्रापलीकडे असलेले जे अस्तित्व आहे त्याच्याविषयी विधाने करण्याचा यत्किंचितही अधिकार अनुभवाला नाही. ह्या अस्तित्वाचे सम्यक् ज्ञान आपल्याला श्रुतिद्वाराच होते आणि ते श्रद्धेने स्वीकारावे लागते. "कनिष्ठ प्राणिजातीपासून मानवजातीची उत्क्रांती घडून आली की नाही ह्या प्रश्नाचे उत्तर वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरूनच द्यावे लागेल. पण माणसाला अमर आत्मा असतो आणि हा आत्मा म्हणजे ईश्वराची प्रतिमा असते हे एक श्रेष्ठ सत्य आहे, ते अनुभवाच्या आवाक्यापलीकडचे सत्य आहे आणि ते बायबलमध्ये प्रकट करण्यात आले आहे. म्हणूनच आपल्याला कळू शकते, ते श्रद्धेने स्वीकारावे लागते." ही प्रगल्भ ख्रिस्ती भूमिका आहे.

कनिष्ठ अस्तित्व आणि श्रेष्ठ अस्तित्व हे द्वैत आणि त्यांचे प्रतिबिंब असलेले कनिष्ठ सत्य व श्रेष्ठ सत्य हे द्वैत विवेकवाद अमान्य करतो. कोणतीही वस्तुस्थिती ही वस्तुस्थिती म्हणून एकाच दर्जाची असते आणि तिचे प्रमाण ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा एकच मार्ग असतो व तो म्हणजे वैज्ञानिक पद्धतीचा अवलंब.

उच्च सत्य आणि नीच सत्य हे द्वैत केवळ धार्मिक नाही. त्याचे प्रतिबिंब तत्त्वज्ञानातही पडलेले आहे. उदा. मार्क्सवादी डायालेक्टिकल सत्य आणि यांत्रिक सत्य असे द्वैत मानतात. डायालेक्टिकल सत्य हे फक्त अधिकारी पुरुषांनाच आकलन होते. म्हणजे त्या, त्या देशातील, त्या, त्या काळातील पोलिटब्यूरोला आणि सर्वोच्च नेत्याला ते समजते आणि त्यांच्यापासून इतरांना नम्रतेने स्वीकारावे लागते. उदा. स्टालिन जिवंत असेपर्यंत ते स्टालिनला समजले होते आणि स्टालिन मेल्यानंतर, स्टालिनला ते समजले नव्हते हे ख्रुश्चावला समजले आणि ख्रुश्चावमुळे इतर सर्व श्रद्धावंतांना समजले. एकाच परिस्थितीविषयी रशियन पोलिटब्यूरोला गवसलेले डायालेक्टिकल सत्य, चिनी पोलिटब्यूरोला समजलेल्या डायालेक्टिकल सत्याहून वेगळे असते पण प्रत्येक देशात, त्या देशातील पोलिटब्यूरोला समजलेले सत्य (तो पोलिटब्युरो असेपर्यंत) अंतिम व स्खलनातीत असते व त्या देशात असे न मानणे हे, आध्यात्मिकदृष्ट्या नसले तरी भौतिकदृष्ट्या अतिशय धोक्याचे असते.

जे जे विश्वात घडते त्याची यादी करायची झाली तर तिच्यात मानसिक घटनांचा अंतर्भाव करावा लागेल हे उघड आहे. एखाद्या हरिणाच्या शरीराला जर दर्भांकुर टोचला तर ती भौतिक घटना असते. आणि त्या हरिणाला जी वेदना होते ती मानसिक घटना असते. आपण केवळ भौतिक घटना घेतल्या तर त्या कोणत्या नियमांना अनुसरून घडतात हे जसे वैज्ञानिक पद्धती शोधून काढू शकते त्याप्रमाणे भौतिक घटना आणि मानसिक घटना यांच्या साहचर्याचे नियमही ती शोधून काढू शकते.

अनुक्रमणिका

स्विच दाबला की विजेचा दिवा का लागतो ह्या बहुसंख्य भारतीय विवेकवाद्यांना माहीत नसलेल्या गोष्टीचा उलगडा वैज्ञानिक पद्धती करू शकते. त्याचप्रमाणे गुप्तधनाचा शोध लागला म्हणून एखादा माणूस नरबळी का देतो याचे स्पष्टीकरणही ती करू शकते.

माणूस, त्याचे अनुभव, विचार आणि कृत्ये हाही विश्वाचा भाग आहे आणि वैज्ञानिक पद्धतीने विश्वाच्या इतर घटकांचे स्वरूप आणि त्यांच्यामधील परस्पर संबंध यांचे जसे स्पष्टीकरण करता येते तसेच मानवी घटनांचेही करता येते, आणि ते केले पाहिजे, माणसाचे विज्ञान रचले पाहिजे, भौतिक विज्ञानाइतकेच दृढपणे आणि पद्धतशीरपणे रचले पाहिजे हा प्रबोधनकालीन विवेकवादाचा संकल्प आणि आकांक्षा होती. माणसाची प्रकृती गुंतागुंतीची असल्यामुळे विज्ञानाच्या ह्या भागाचा आशय आणि अंतर्गत रचना, उदा. वनस्पतिशास्त्राचा आशय व रचना यांच्यापेक्षा अधिक गुंतागुंतीची असेल व माणसाचे विज्ञान रचणे अधिक कठीण ठरेल हे ह्या विवेकवाद्यांना मान्य होते. पण हे विज्ञान रचणे तत्त्वतः शक्य आहे याविषयी त्यांना शंका नव्हती.

भौतिक, रासायनिक, जैविक, मानसिक प्रक्रियांचे विज्ञान जसे रचले पाहिजे तसे माणसांच्या अनुभवांचे आणि कृत्यांचे विज्ञानही रचले पाहिजे. ही विज्ञाने किंवा एका सर्वंकष विज्ञानाचे हे वेगवेगळे भाग अर्थात् माणसांनी रचायचे आहेत. आणि ते माणसासाठी रचायचे आहेत. म्हणजे माणसाचे सुख किंवा कल्याण साधण्यासाठी रचायचे आहेत. माणसाचे सुख कशात असते ? विवेकाला अनुसरून जगण्यात माणसाचे सुख असते. पण विवेकाला अनुसरून जगणे म्हणजे कसे जगणे ?

माणसाने विवेकाला अनुसरून जगणे योग्य असते ह्या विवेकवादी सिद्धांताचा अर्थ काहीही असो, हा सिद्धांत हे विवेकवादाचे एक वेगळे परिमाण आहे. विवेकवादाचे एक परिमाण किंवा अंग म्हणजे विश्वात खरोखर काय आहे ह्याचा निर्णय करण्याची विवेकवादाने पुरस्कारलेली रीत. विवेकवादाचे दुसरे अंग नैतिक आहे. माणसाने कसे जगावे हेही विवेकवाद सांगतो. ह्या दोन अंगांमध्ये काय परस्परसंबंध असू शकेल ? अस्तित्वाचे स्वरूप काय आहे ह्याचा शोध घेणारी वैज्ञानिक पद्धती माणसाने कसे जगावे ह्याचे नियमन करणाऱ्या तत्त्वाला जन्म देऊ शकते का ? वैज्ञानिक नीती, विज्ञानप्रणीत मूल्ये असे काही असू शकते का ?

आणखी एक प्रश्न आहे. विश्वातील कोणत्याही प्रकारच्या घटना कोणत्या नियमांना अनुसरून घडतात ह्याचा शोध वैज्ञानिक पद्धती घेते. समोरच्या माणसाचे विचार, कृत्ये कोणत्या मानसशास्त्रीय नियमांना अनुसरून घडली आहेत हे स्पष्ट करून त्यांचा उलगडा वैज्ञानिक करतो. माणसाची कृत्ये, भुकेल्या उंदराचे वर्तन आणि परमाणूंना घडणाऱ्या घटना हे सारे विज्ञानाचे विषय आहेत आणि त्यांचा उलगडा वैज्ञानिक एकाच पद्धतीने करतो. पण वैज्ञानिक पद्धतीने विचार करून वैज्ञानिक जेव्हा काही निष्कर्ष पुढे मांडतो तेव्हा तो ते प्रमाण म्हणून मांडतो. प्रामाण्याच्या निकषांना उतरणारे हे निष्कर्ष आहेत आणि ह्या कारणासाठी ते स्वीकारणे योग्य आहे असा त्याचा दावा असतो. हा दावा करणारा वैज्ञानिक आणि त्याने स्वीकारलेले निकष लावून त्याचे निष्कर्ष तपासणारे त्याचे सहवैज्ञानिक हे विज्ञानाचे विषय आहेत की विज्ञानाचे निर्माते आहेत ? आणि विज्ञानाचा निर्माता जर विज्ञानापलीकडे असेल तर आपण स्वतःच वैज्ञानिक पद्धतीला मर्यादा घालणारे अस्तित्व आहोत असे होईल की नाही ?

अनुक्रमणिका

साभार पोच–

* 'महाराष्ट्राचे शिक्षण : प्रयोग आणि परंपरा' – संपादक– डॉ. एस्. एस्. भोसले; प्रकाशक– कार्याध्यक्ष, शिक्षणमहर्षी बापूजी साळुंखे षष्टयब्दपूर्ती समिती, कराड/कोल्हापूर; १९८०; पृ. ७३७; किंमत ४० रुपये.
* 'समीक्षेची नवी रूपे' – गंगाधर पाटील; प्रकाशक – मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, मुंबई–४; १९८१; पृ. १७७; कि. २५ रु.
* 'गुजराती एकांकिका'–अनु. उमाकान्त ठोमरे; संपा. ए. एम् रावळ; प्रका. नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली १८; १९८१; पृ. २१४; कि. रु. १४·५०.
* 'पंजाबी एकांकिका' – अनु. मीनकेतन; संपा. अतर सिंह; प्रका. नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली १८; १९८१; पृ. १७२; किं. रु. १२·५०.
* 'ऊनसावली'–चुनीलाल मडिया; अनु. दीपक कुमार; प्रका. नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली १८; १९८१; पृ. ३०८; किं. रु. १९·७५.
* 'सुबोध उपनिषत्सार' – पं. पुरुषोत्तमशास्त्री फडके; संतकृपा प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०; पृ. १३४; किं. १२ रु.
* 'वेदवती' – मा. भ. पंत; संतकृपा प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०; पृ. ११२; किं. १६ रु.
* 'श्री प्रज्ञानानंद सरस्वती' – कमल वैद्य; संतकृपा प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०; पृ. ८६; किंमत ६ रु.
* 'मराठी शुद्धलेखनप्रदीप' – मो. रा. वाळंबे; गो. य. राणे प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०; १९८१; पृ. १५२; किं. १० रु.
* 'अभीष्ट'–संपादक व प्रकाशक– प्रा. डॉ. गो. रा. कुलकर्णी; प्राचार्य, कन्या महाविद्यालय, सांगली ४१६ ४१६; १९८१; पृ. १६९; किं. २० रु.
* 'तिसरा रस्ता' (कवितासंग्रह) – सुधाकर शं. देशपांडे, जागर प्रकाशन, गोरेगाव (प.), मुंबई ४०० ०६२; १९८१; पृ.५६; किं. ७ रुपये.
* 'बाहुले' (कथासंग्रह) – सुधाकर शं. देशपांडे, जागर प्रकाशन, गोरेगाव (प.), मुंबई ४०० ०६२; १९८१; पृ. १०८; किं. १५ रुपये.
* 'नवलाई' (काव्यसंग्रह) – नवदीन बंधू (नामदेव तायडे); कुंदन प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८१; पृ. ३६; किं. ५ रु.
* 'गझल'– मंगेश पाडगांवकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८१; पृ. ८५; किं. रु. १७.५०.
* 'नटरंग'– आनंद यादव; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८०; पृ. १८७; किं. ३० रु.
* 'प्रतिबद्ध' आणि 'मर्त्य'– वसंत आबाजी डहाके; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८१; पृ १३१; किं. रु. २३.५०.
* 'आलम' – अशोक बागवे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८१; पृ. ८१; किं. रु. ८.५०.
* 'पार्टी' – महेश एलकुंचवार; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८१; पृ. ८२; किं. रु. ११.५०.
* 'रथचक्र' (नाटक) – श्री. ना. पेंडसे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८०; पृ. ९६; किं. १२ रु.

अनुक्रमणिका

नी. र. वऱ्हाडपांडे

वंशदाय, सुजनन आणि मानवी समता

लुई अल्बर्टो मसादो हे व्हेनेझुलामध्ये "मानवी बुद्धिमत्तेचे" मंत्री नियुक्त केले गेले होते. त्यांनी बुद्धिमान होण्याचा अधिकार[१] या नावाचे पुस्तक लिहिले आहे. या पुस्तकात ज्या मुद्द्यांची चर्चा केली गेली आहे त्यांवर गेल्या काही वर्षांत बरेच वादळ माजून राहिलेले आहे. हे प्रश्न असे :– १) मानवी बुद्धिमत्ता व इतर क्षमता आनुवंशिक असतात की उपार्जित असतात. २) आनुवंशिक असतील तर मानवाचे जन्मतःच कमी अधिक बुद्धिवान व सक्षम असे वंश आहेत काय ? ३) मानसिक क्षमता आनुवंशिक असतील तर पशूप्रमाणेच मानवाला सुजनन लागू करून अतिमानव निर्मिता येईल काय ? ...निर्मिता येईल असे मानून काही वैज्ञानिकांनी नोबेल पारितोषिक मिळविलेल्या काही पुरुषांच्या वीर्याने काही स्त्रियांचे कृत्रिम रेतन केले. याविरुद्ध बरीच ओरड झाली आहे.... ४)मानवांत जन्मसिद्ध विषमता असेल तर आपल्या समतावादी तत्त्वज्ञानाचे काय ?

प्राध्यापक बर्टवरील गंभीर आरोप

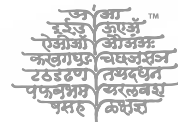
पहिल्या प्रश्नाला काही मनोवैज्ञानिकांनी निःसंदिग्धपणे "नाही" असे उत्तर दिले आहे. असे उत्तर देणाऱ्यांनी विरुद्ध पक्ष मांडणाऱ्या प्रा. बर्ट या मनोवैज्ञानिकाने मांडलेला पुरावा बनावट आहे; बर्ट यांनी पुरावा गोळा केलाच नाही; आपल्या खोलीत बसून बनावट आकडे तयार केले, असा गंभीर आरोप केला आहे. हा आरोप मुख्यतः बर्ट यांची सांख्यिकीय मांडणी बरीच रेखीव आहे, खऱ्या पुराव्यावर मांडलेली मांडणी इतकी रेखीव असू शकत नाही या या मुद्द्यावर आधारलेला आहे. पण या मुद्द्याने बर्ट यांनी मुळी पुरावा गोळा केलाच नाही की गोळा केलेल्या पुराव्यावर सारवासारव केली या दोन पक्षांमध्ये निर्णय करणे कठिण आहे.

बुद्धिमत्ता आनुवंशिक असते याबद्दलचा पुरावा केवळ बर्ट यांच्या संशोधनातच सापडतो असे नाही. शरीराची ठेवण, त्याच्या क्रिया, रोग वगैरे अनेक गोष्टी आनुवंशिक आहेत, मानसिक क्षमताच तेवढ्या आनुवंशिक नाहीत या मताची प्रारंभिक संभाव्यता फारच कमी आहे. शरीर व मन यांत एवढे द्वैत मानण्यास काहीच आधार नाही.

मेन्दूचे अध्ययन करून त्याच्या विशिष्ट भागाला इजा झाल्याने भाषाक्षमता घटते, दुसऱ्या एका भागाला इजा झाल्याने विशिष्ट प्रकारच्या स्मृतीला बाधा येते वगैरे गोष्टी सिद्ध झालेल्या आहेत. तसेच बुद्धिमान पुरुषांच्या मेन्दूत निम्नोनतता जास्त असते असे दिसून आले आहे. मेन्दूची संरचना व बुद्धिमत्ता यांची फारकत करणे अशक्य आहे हे कबूल न करणे हा दुराग्रह आहे व मेन्दूची संरचना बऱ्याच अंशी आनुवंशिक असते याबद्दल संशय घेता येत नाही. तेव्हा बुद्धिमत्ता आनुवंशिक नाही असे मानणे कठिण आहे.

उलटपक्षी ती आनुवंशिक आहे असे सिद्ध करणारा बराच पुरावा उपलब्ध आहे. जुळी भावंडे, सख्खी भावंडे, चुलत भावंडे वगैरे क्रमाने रक्तसंबंध अधिकाधिक दूर होत जातो. याच क्रमाने बुद्धिमत्तेतील साम्यदेखील अधिकाधिक कमी होत जाते. भावंडे ज्या परिस्थितीत वाढतात ती परिस्थितीदेखील याच क्रमाने कमी- सारखी होत जाते. म्हणून या क्रमाने दिसणारा बुद्धिमत्तेतील फरक आनुवंशिकतेमुळे

१. The Right to be Intelligent by Alberto Machado





पडत नसून परिस्थितीमुळे पडतो असे यावर उत्तर देण्यात येते. पण वेगळ्या घरांत राहणाऱ्या जुळ्या मुलांच्या बुद्धिमत्ता मापून पाहता, परिस्थितीमुळे आनुवंशिकतेचा प्रभाव कमी झाला, तरी बऱ्याच अंशाने कायम राहतो असे दिसून येते.

मानवाच्या बुद्धिमत्तेचे अध्ययन केवळ सांख्यिकीच्या आधारेच करता येते, प्रयोगाच्या आधारे करता येत नाही. पण उंदरावर या बाबतीत प्रयोग करण्यात आलेले आहेत. अन्न व औषधे यांचा मानवावर काय परिणाम होईल हे पाहण्यासाठी आधी उंदरावर प्रयोग करूनच अनुमाने बांधली जातात. ही अनुमाने बहुधा लागू पडतात. आनुवंशिकतेच्या बाबतीत जे उंदराला लागू आहे, ते मानवाला लागू होणार नाही असे म्हणणे समर्थनीय ठरणार नाही.

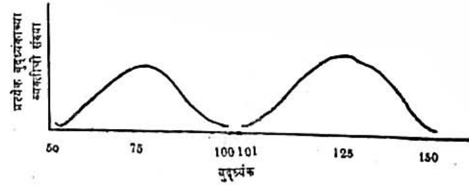
उंदरावरील प्रयोग

या प्रयोगात चक्रव्यूहातून बाहेर येणे ही बुद्धिमत्तेची कसोटी मानण्यात आली होती. उपाशी उंदरांना चक्रव्यूहात ठेवण्यात आले होते. अन्न, चक्रव्यूहाच्या बाहेर होते. जो उंदीर चक्रव्यूहाच्या अधिक लवकर बाहेर येऊन अन्न खाईल तो जास्त हुषार असे बुद्धिमत्तेचे गमक ठरविले होते. या गमकाच्या आधारे सर्वांत जास्त हुषार ठरणारे उंदीर सर्वांत कमी हुषार ठरणाऱ्या उंदरांपासून वेगळे करण्यात आले. प्रजोत्पत्तीच्या बाबतीत या दोन गटांतील उंदरांना एकमेकांशी संबंध ठेवू देण्यात आला नाही. याप्रमाणे एक हुषार उंदरांची व एक मूर्ख उंदरांची अशा उंदरांच्या दोन पिढ्या निर्माण झाल्या. अशा रीतीने अठरा पिढ्यांपर्यंत प्रयोग करण्यात आला. अठराव्या पिढीतील सर्वांत हुषार उंदरांच्या गटातील अगदी कमी हुषार उंदीरदेखील मूर्ख उंदरांच्या गटातील सर्वांत हुषार उंदरापेक्षा जास्त बुद्धिमान होता.

असे झाल्यावर ते उंदरांचे गट एकत्र मिसळण्यात आले. या मिश्र उंदरांच्या सहा पिढ्या झाल्यावर असे आढळून आले, की त्या उंदरांच्या समूहात ज्यांची सरासरी हुषारी दोन वेगळ्या उंचवट्यांनी दाखवावी लागेल असे दोन भिन्न गट नव्हते. सर्व समूहाची सरासरी एकाच उंचवट्याने दाखविता येत होती.

दोन उंचवट्यांचा सांख्यिकीय अर्थ पुढील स्पष्टीकरणाने स्पष्ट होईल.

ज्यांची सरासरी बुद्धिमत्ता ७५, न्यूनतम ५०, व अधिकतम १०० या बुद्ध्यंकाने दाखविता येईल असा शंभर व्यक्तींचा एक गट घेतला; व ज्यांची १२५, १०१ व १५० या बुद्ध्यंकाने दाखवावी लागेल असा शंभराचा दुसरा गट घेतला. हे दोन्ही गट एकात मिसळून होणाऱ्या दोनशेच्या एका गटाच्या बुद्धीचे बाहुल्यवितरण काढले तर ते असे येईल—



येथे दोन गट एकात मिसळले तरी ७५ व १२५ अशा दोन गटांच्या दोन सरासऱ्या दाखविणारे दोन उंचवटे दिसतात. असे दोन उंचवटे दिसले, तर घेतलेल्या गटात दोन प्रकारच्या व्यक्ती आहेत असे म्हणता येते. तसे नसेल, तर सारा गट एकाच प्रकारचा आहे असे ठरेल.

उंदरांच्या बाबतीत असेच ठरले.

उंदरात बुद्धिमत्ता आनुवंशिक आहे, असे या प्रयोगाने सिद्ध होते. उंदरात बुद्धिमत्ता आनुवंशिक असेल तर मानवात ती आनुवंशिक का नसावी ?

वंशकल्पना

मानवाचे अनेक विशेष आनुवंशिक असतात एवढ्यावरून काही लोक मानवसमाज वेगवेगळ्या वंशांत विभागलेला आहे असे समजतात. पण असे समजणे चूक आहे. कारण आनुवंशिक गुणविशेष एकमेकांहून स्वतंत्र असतात.

युरोपात अ व ई हे शुद्ध आर्य जोडपे होते अशी कल्पना करा. या जोडप्याला एक मुलगा व एक मुलगी झाली. या मुलामुलींनी आपसात लग्न केले. या लग्नातून तिसरी पिढी निर्माण झाली व या क्रमानेच अ व ई यांचा वंश दुसऱ्या कुणाशी संकर न होता फोफावला.

आता मंगोलियात ए व उ हे मंगोल जोडपे होते अशी कल्पना करा. या जोडप्यालाही दुसऱ्या कुणाशीही संकर न होता संतती झाली. याप्रमाणे आर्य व मंगोल वंशाच्या संतती निर्माण झाल्या.

असे झाले असते, तर मंगोल वंशाच्या संततीत कोणतेच अमंगोल गुण राहिले नसते व आर्य वंशाच्या संततीत कोणतेच अनार्य गुण राहिले नसते. आर्य व अनार्य वंशाच्या पूर्वजांमध्ये जे गुण समान असतील तेवढे वगळून इतर कोणत्याही गुणांपैकी एक गुण माहीत झाल्यावर त्या व्यक्तीच्या ठायी दुसरे कोणते आनुवंशिक गुण आहेत हे सांगता आले असते. समान गुण सोडल्यास मंगोल संततीत फक्त मंगोल गुण व आर्य संततीत फक्त आर्य गुण असणार.

पण असे दिसत आही. कोणताही आनुवंशिक गुण घेतला तरी तो ज्याच्या ठायी आहे त्याच्या ठायी दुसरा कोणता आनुवंशिक गुण असेल याचे मुळीच अनुमान करता येत नाही. गोरा माणूस कुरळ्या केसांचा असेल किंवा सरळ केसांचाही असू शकेल, त्याचे डोळे घारे असतील वा काळेही असतील, त्याचे ओठ जाड असतील वा बारीकही असतील. तेव्हा वेगळ्या वंशात उत्पन्न झालेले मानवसमूह आज अस्तित्वात नाहीत हे स्पष्ट आहे.

हाच मुद्दा अधिक विस्ताराने असा मांडता येईल. आज अस्तित्वात असलेले मानवसमूह निरनिराळ्या वंशांचे असतील तर सांख्यिकीच्या दृष्टीने खालील प्रकार दिसून आला पाहिजे. एका वंशाच्या लोकांच्या शरीरविशेषांत सहबन्ध असेल, म्हणजे काही विशेष त्यांच्यापैकी बहुतेकांत दिसतील व काही त्यांच्यापैकी बहुतेक दिसणार नाहीत.

हा सहबन्ध गणिताने काढता येतो. समजा, ज्यांच्या त्वचेचा रंग काळा असतो त्यांच्या डोळ्यांचाही रंग काळाच असतो असे सर्वदा आढळून आले, तर त्वचेच्या व डोळ्यांच्या रंगांत पूर्ण सहबन्ध आहे असे म्हणता येईल. पण त्वचेच्या वर्णावरून डोळ्यांच्या वर्णाबद्दल काहीच अनुमान काढता न आले, तर हा सहबन्ध शून्य निघेल. त्वचेच्या रंगावरून डोळ्यांच्या रंगाबद्दल अचूक अनुमान काढता न आले तरी १० टक्के, ५० टक्के वगैरे संभाव्यता सांगण्याचे अनुमान करता आले तर हा सहबन्ध शून्यापेक्षा जास्त पण एकापेक्षा कमी अशा दशांशात निघेल.

असे सहबन्ध जगात आहेत काय हे पाहण्यासाठी जगातल्या मानवांचा एक प्रातिनिधिक गट आपण घेऊ. प्रातिनिधिक गट कसा घ्यावा याच्या सांख्यिकीत खास पद्धती सांगितल्या आहेत. प्रातिनिधिक गटात जगात निरनिराळ्या प्रकारच्या मानवांची संख्या ज्या प्रमाणात आहे त्याच प्रमाणात त्या प्रकारातून व्यक्ती निवडल्या जातील. समजा असा एक दहा हजारांचा गट आपण घेतला. या गटाच्या शरीरविशेषांचे मापन व पाहणी केली. या शरीरविशेषांत काय सहबन्ध आहे याचे गणित केले व ते खालील तालिकेत मांडले :—

१

निरनिराळ्या शरीरविशेषांतील
सहबन्ध दाखविणारी तालिका

शरीर विशेष	नाक	डोळे	वर्ण	उंची	रक्त	डोके	कान
नाक	१	०	०	०	०	०	०
डोळे	०	१	०	०	०	०	०
वर्ण	०	०	१	०	०	०	०
उंची	०	०	०	१	०	०	०
रक्त	०	०	०	०	१	०	०
डोके	०	०	०	०	०	१	०
कान	०	०	०	०	०	०	१

नाकाचा नाकाशी व डोळ्यांचा डोळ्यांशी सहबन्ध हा स्वतःचा स्वतःशीच सहबन्ध असल्यामुळे म्हणजे परिपूर्ण आहे. दुसरे सारे सहबन्ध शून्य आहेत हे वरील तालिकेवरून दिसून येईल.

अशा तालिकेचे वर्गविश्लेषण करण्याची एक पद्धती सांख्यिकीत आहे. वर्गविश्लेषण केल्याने कोणत्या विशेषांचा आपसात जास्त सहबन्ध असल्यामुळे ते एका वर्गात पडतात हे शोधून काढता येते. शरीरविशेषांचे याप्रमाणे विश्लेषण केल्यावर त्यात काही वर्ग पडल्याचे दिसून आले, तर जितके वर्ग पडले तितके वंश मानवात आहेत असे म्हणता येईल.

पण असे वर्ग पडण्यासाठी वरील तालिकेतील सहबन्ध शून्यापेक्षा जास्त असावे लागतात. ते तसे नाहीत. यामुळे मानवाचे वांशिक वर्ग पडू शकत

नाहीत, वंशकल्पना सांख्यिकीच्या दृष्टीने असिद्ध ठरते.

सांख्यिकीचा अधिक प्रकाश

मुद्दा अधिक स्पष्ट करण्यासाठी याच्या विरुद्ध उदाहरण घेऊ. शरीरविशेष न घेता, निरनिराळी वाद्ये वाजविण्याचे कौशल्य, हस्तकौशल्य, अंगुली-नैपुण्य, निरनिराळ्या खेळांतील नैपुण्य, शब्दांच्या बाबतीतली स्मरणशक्ती, व्याकरणाचे नियम पाळण्यातली निपुणता वगैरे विशेषांचे मापन केले व त्यांच्यांतील सहसबन्ध काढून वरच्यासारखी तालिका बनविली तर वरील तालिकेतील शून्यांच्या जागी. २, ·३, ·५, ·८ इत्यादी अनेक प्रकारच्या दशांश संख्या येतील. या तालिकेचे वर्गविश्लेषण केले तर संगीतपटुत्व, क्रीडापटुत्व व भाषापटुत्व असे निश्चित वर्ग पडलेले आपल्याला दिसून येतील. तेव्हा संगीतपटू, भाषापटू, क्रीडापटू असे मानवी व्यक्तीचे वर्ग मानणे शास्त्रपूत आहे. पण त्यांचे वांशिक गट मानणे शास्त्रपूत नाही.

वंशकल्पना शास्त्रपूत नाही असे दाखविण्यास मागे उंदरांवरील प्रयोगात ज्या बाहुल्यवितरणाचा उपयोग केला त्याचा उपयोग होऊ शकतो. समजा आपण यदृच्छेने निवडलेल्या हजार माणसांच्या उंचीचे मापन केले, व तिचे बाहुल्यवितरण काढले तर या बाहुल्यवितरणात मागील आलेखात दाखविल्याप्रमाणे एकापेक्षा जास्त उंचवटे असणार नाहीत. म्हणजे उंचीच्या बाबतीत हा हजार मानवांचा गट निरनिराळ्या वांशिक गटांचा बनलेला नाही, असे म्हणता येते. उंचीप्रमाणेच दुसरा कोणताही शरीरविशेष घेतला तरी मानवाच्या प्रातिनिधिक गटाच्या आलेखात दोन उंचवटे येत नाहीत. अर्थात् कोणत्याही शरीरविशेषाच्या बाबतीत जगातील मानवांचे वर्गीकरण निरनिराळ्या वंशांत होऊ शकत नाही.

वंश आणि रक्त

वंशाचा रक्ताशी फार संबंध आहे, असे समजण्यात येते. किंबहुना कधी कधी वंश या अर्थी रक्त हा शब्द वापरण्यात येतो. रक्ताचे नाते म्हणजेच जन्मसिद्ध नाते. मानवांमध्ये चार प्रकारचे रक्त असते. रक्तक्षय होऊन रुग्णाला जेव्हा दुसऱ्या कुणाचे रक्त देण्याची पाळी येते, तेव्हा वाटेल त्याचे रक्त देऊन भागत नाही. त्याच्या रक्ताशी जुळणारेच रक्त द्यावे लागते. एखाद्या माणसाचे रक्त असे असते, की त्याला कोणाचेही रक्त दिले तरी चालते. अशा रक्ताला सर्वस्वीकारी रक्त म्हणतात. दुसरे एक प्रकारचे रक्त असे असते की जे कुणालाही दिले तरी चालते. अशा रक्ताला सर्वदेय रक्त म्हणतात. बाकी दोन प्रकारचे रक्त असे असते की ते फक्त स्वतःच्याच जातीचे रक्त घेऊ शकते. दुसऱ्या जातीचे रक्त त्यात मिसळले तर रुग्ण मरतो. प्रत्येक माणसाचे रक्त तपासून ते यांपैकी कोणत्या जातीचे आहे हे ठरविता येते. वंशवाद्यांनी कल्पिलेले निरनिराळे वंश जर वास्तविक असतील तर एका तथाकथित वंशामध्ये एकाच प्रकारचे रक्त आढळायला पाहिजे. पण असे आढळून येत नाही.

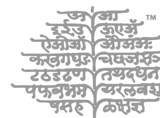
बरे, रक्ताच्या बाबतीत अगदी शुद्ध असे मानववंश आज न आढळले तरी ज्यांत वंशवाद्यांच्या मताप्रमाणे जास्त भेसळ झाली आहे अशा मानवसमूहांत रक्तवैभिन्य जास्त आढळायला पाहिजे व ज्यांच्यांत कमी भेसळ झालेली आहे त्यांच्यांत ते कमी आढळायला पाहिजे. असे खरोखरच आढळते काय हे खालील क्रमावरून पाहता येईल—

रक्तवैभिन्याच्या बाबतीत निरनिराळ्या मानवसमूहांचा क्रम

१. चिनी
२. मॉस्कोवासी रशियन गोरे
३. हिंदू
४. हंगेरीतील जिप्सी
५. पश्चिम आफ्रिकेतील नीग्रो
६. अमेरिकन गोरे
७. न्यू गिनीतील मिलेनीसियन
८. जर्मन श्लेष्विग होल्स्टिन
९. मूलवासी आस्ट्रेलियन
१०. उत्तर अमेरिकेतील इन्डियन

वरील क्रमात वंशवाद्यांना धक्का देणाऱ्या अनेक गोष्टी आहेत. मॉस्कोनिवासी रशियन गोऱ्यामध्ये ज्यांच्या वंशभिन्नतेबद्दल फार गवगवा करण्यात येतो त्या हिंदूंपेक्षा जास्त रक्तभिन्नता आहे.

मूलवासी ऑस्ट्रेलियन लोकांमध्ये अमेरिकन इन्डियनांपेक्षा रक्तभिन्नता अधिक आहे. अमेरिकन इन्डियन लोकांमध्ये पहिल्या प्रकारच्या रक्ताचे





शतमान एशी ते एक्क्याणव आहे, उलट ऑस्ट्रेलियन आदिवासींमध्ये ते ५२ आहे. यावरून वंशकल्पना खरी असेल तर असे अनुमान निघायला पाहिजे, की अमेरिकन इन्डियन हा इतर वंशांशी कमीत कमी संकर झालेला वर्ण आहे, व ऑस्ट्रेलियन आदिवासी हा बराच संकर झालेला वर्ण आहे. पण प्रा. सेलिग्मन या वंशवादयाने कबूल केले आहे, की ऐतिहासिक प्रमाणावरून ऑस्ट्रेलियन आदिवासी हाच सर्व वंशांपेक्षा इतर वंशांशी कमी संबंध आलेला वंश आहे, असे म्हणावे लागते.

भारतातील तथाकथित वंश

रिस्ले व सेलिग्मन यांच्या मते भारतात असलेले निरनिराळे वंश, त्यांची शरीरलक्षणे व निवासस्थाने तालिका २ मध्ये दिल्याप्रमाणे आहेत.

२

विशेष वंश निवास व लोक	द्रविड श्रीलंका तामिळनाडू मध्यप्रदेश आन्ध्र, छोटा-नागपूर, गंगेचे खोरे, पनिया व संथाल	मंगोल द्रविड दक्षिण बंगाल ओरिसा ब्राह्मण कायस्थ बंगलादेशी मुसलमान	आर्यद्रविड उत्तर प्रदेश राजस्थान बिहार श्रीलंका, हिंदुस्थानी ब्राह्मण चांभार	सीथोद्रविड पश्चिमभारत मराठी ब्राह्मण कुणबी कूर्गी	मंगोल आसाम कनेट लेपचा बोडो	इन्डोआर्य पंजाब राजपुताना काश्मीर रजपूत खत्री जाट	तुर्कोइराणी सीमाप्रांत बलुचीस्तान बलोच ब्राहुइ अफगाण
उंची	ठेंगणी	मध्यम	मध्यम	मध्यम	ठेंगणी/ मध्यम	उंच	उंच
वर्ण	काळा	काळा	हलका तपकिरी ते काळा	गोरा	पिवळा तपकिरी	गोरा	गोरा
केस	कुरळे			विरळ			
डोळे	काळे					काळे	काळे क्वचित घारे
डोके	लांब	रुंदसे	लांब	रुंद	रुंद	लांब	रुंद
नाक	रुंद	रुंद	मध्यम ते रुंद	धारदार पण फार लांब नाही	रुंद ते धारदार	निरुंद उठावदार	मध्यम उठावदार
चेहऱ्यावर केस		विपुल			विरळ वक्र पापण्या सपाट चेहरा	विपुल	विपुल

रिस्ले / सेलिग्मनप्रणीत भारतातील निरनिराळ्या वंशांची लक्षणे

ही तालिका वाचून कोणती गोष्ट सहज लक्षात येत असेल तर ती ही, की तीत वापरलेली गमके पूर्णतः स्वच्छंदी आहेत. शेकडो आनुवंशिक गुण-विशेषांपैकी फक्त सात-आठ शरीरविशेषांच्या आधारावर वंशांचे वर्गीकरण केलेले आहे. बरे, हे सात-आठ शरीरविशेष सर्वांना एकाच न्यायाने लागू केलेले आहेत म्हणावे तर तसेही नाही. द्रविडांच्या चेहऱ्यांवरील केस, मंगोलद्रविडांचे केस व डोळे, इंडोआर्यांचे व तुर्कोइराणियांचे केस याबद्दल काहीच उल्लेख नाही. म्हणजे इतक्या तथाकथित वंशांचे आठांपैकी तीन चार विशेषांच्या बाबतीत काहीच वंशवैशिष्टच नाही.

सीथोद्रविडांच्या केसांचे वैशिष्टय कुरळे की सरळ या आकारविषयक गुणाने न करता विरळ या संख्यादर्शक विशेषणाने केले आहे. म्हणजे एकेका विशेषाचा विचार करतानादेखील मानदंड बदललेले आहेत. पुस्तकांचे वर्गीकरण करताना लठ्ठ पुस्तके व कादंबऱ्या असे वर्गीकरण करण्यातला प्राथमिक हेत्वाभास येथे घडला आहे.

मंगोलांचे विशेष सांगताना वक्र पापण्यांचा व सपाट चेहऱ्याचा उल्लेख आहे. बाकी कोणत्याही वंशाच्या वर्णनात पापण्या व चेहऱ्याचा सपाट/असपाटपणा यांचा उल्लेख येत नाही. म्हणजे याबाबतीत मंगोल व अमंगोल असे दोनच वंश आहेत असे समजावे काय ?

इंडोआर्यांच्या नाकाचे वर्णन करताना उठावदार म्हणजे "प्रॉमिनंट" या नव्याच गमकाचा वापर केला आहे. उठावदारपणा हा केवळ दृष्टिनिष्ठ गुण आहे. त्याचे मापन कसे करावे हे सांगितले नाही.

एकेका गुणाच्या बाबतीत जसा स्वच्छंदीपणा आहे तसाच तो त्या गुणांच्या संनिपाताच्या बाबतीत-देखील आहे. ठेंगणेपणा, काळा वर्ण, कुरळे केस, काळे डोळे, लांब डोके व रुंद नाक हे विशेष एकत्र असले की ते द्रविड नावाच्या एका वंशाचे लक्षण समजावे असे मानण्यात आले आहे. अशाच स्वच्छंदी-पणे इतर वंशांची लक्षणेदेखील मानण्यात आली आहेत या लक्षणांना आधार काय ? द्रविड व इंडोआर्य यांच्या लक्षणांची आळीपाळीने अदलाबदल करून उंची, काळेपणा, सरळ केस, काळे डोळे, लांब डोके, व निरुंद पण "उठावदार" नाक असले की क्ष नावाचा एक वंश होतो असे का म्हणू नये ? अशा तऱ्हेने लक्षणांचे वाटेल तसे समूह कल्पून वरील तालिकेतील सात वंशांच्या जागी सातशे वंश-देखील कल्पिता येतील.

तसेच वरील विशेषांपैकी किती विशेष समान असले म्हणजे वंश समान आहे असे मानावे ? तथाकथित द्रविडांचे मंगोल द्रविडांशी दोन, आर्य-द्रविडांशी एक, सीथोद्रविडांशी शून्य, मंगोलांशी जेमतेम एक, इंडोआर्यांशी दोन व तुर्कोइराणियांशी जेमतेम एक विशेष समान आहे. शून्य विशेष समान असूनही सीथोद्रविडांना द्रविडच म्हटले आहे. केवळ दोन विशेषांच्या समानतेच्या आधारावर मंगोल द्रविड व आर्यद्रविड हे द्रविडांत घातले आहेत. पण इंडोआर्यांशीदेखील द्रविडांचे दोन विशेष समान आहेत. असे असून इंडोआर्यांना द्रविड मानलेले नाही.

एकूण या वर्गीकरणाला कोणताही सुसंगत आधार नाही.

रजपूत, खत्री व जाट यांना इंडोआर्य मानले आहे. पण रजपूत व जाट हे शकहूणांचे वंशज आहेत असे एक मत प्रचलित आहे.

वरील तालिकेत निरनिराळ्या वंशांचे निवास-स्थान व काही वंशांचे आजचे प्रतिनिधी कोण हे सांगितले आहे. यात किती थापा आहेत याचा प्रत्यय घ्यायचा असेल तर निरनिराळ्या प्रांतांतील लोकांची छायाचित्रे घेऊन माणूस कोणत्या प्रांतातला हे ओळखण्याचा प्रयत्न करावा. वर्णाशिवाय बाकीचे बहुतेक विशेष छायाचित्रात दिसू शकतात. असे असून-देखील छायाचित्रावरून प्रांत ओळखता येत नाही असे मी प्रयोग करून अजमावले आहे. तामिलनाडू-तील लोकांपेक्षा बंगालमधील लोकांच्या चेहऱ्यावर अधिक केस असतात हे शेकडो बंगाली व तामिली लोक पाहूनदेखील माझ्या लक्षात आले नाही.

सीथोद्रविडांचे निवासस्थान पश्चिमभारत असे सांगितले आहे. यात महाराष्ट्रीय ब्राह्मण, कुणबी आणि कूर्गी यांचा समावेश केला आहे. गोरे हे वर्णन कोकणस्थ ब्राह्मणांना काही अंशी लागू असले, तरी देशस्थ ब्राह्मण, कुणबी व कूर्गी यांना कितपत लागू पडेल याची शंका आहे. रिस्लेने निवडलेला गट प्रतिनिधिक नव्हता हे स्पष्ट आहे.

अनुक्रमणिका

रिस्लेने पश्चिम महाराष्ट्रीयांना सीथोद्रविड व वैदर्भीयांना द्राविड ठरविले. म्हणजे महाराष्ट्रात त्याच्या मते "आर्यांचा" पत्ता नाही. चिं. वि. वैद्य, ना. गो. चापेकर वगैरे वेदाभ्यासकांना आपण वैदिक आर्य आहोत असे वाटत होते. त्यांना रिस्लेच्या या वर्गीकरणाने बराच धक्का बसला असेल. अनेक युक्तिवाद करून, विशेषतः नाकाच्या मापावरून आपणच केवळ नव्हे तर मराठे आर्य आहेत असे चिं. वि. वैद्यांनी मोठ्या हिरीरीने प्रतिपादले. एकूण सोयीची लक्षणे घेऊन कोणालाही कोणत्याही वंशात घालता येईल. एके काळी वंशवाद्यांनी लंबशीर्षक– डोलिकोसेफालिक– व सपाटशीर्षक– ब्रॅकीसेफालिक– ही लक्षणे निर्णायक मानली होती; पण या लक्षणांप्रमाणे स्कॉण्डनेव्हियातील गोरे पश्चिम आफ्रिकेतील काळ्यांशी समवंशी ठरतात म्हणून ही लक्षणे तापलेल्या बटाट्याप्रमाणे टाकून देण्यात आली !

कोणे एके काळी

अशी गोंधळाची परिस्थिती असण्याचे वंशवाद्यांच्या मते असे कारण आहे, की हजारो वर्षांपासून वंशांचा संकर झालेला आहे. पण फार प्राचीन काळी शुद्ध वंश अस्तित्वात होते. या निरनिराळ्या शुद्ध वंशांच्या लोकांमध्ये संबंध येऊन मिश्र प्रजा उत्पन्न झाली.

या मिश्र प्रजेत मिश्र जनी असतात... विशिष्ट आनुवंशिक गुणधर्म निर्मिणाऱ्या जैव परमाणूंना जनी म्हणतात..., भारतातला एखादा गोरा माणूस घेतला तर तो स्वतः गोरा असला तरी काळ्या मुलांना जन्म देऊ शकतो; कारण त्याच्या शरीरात काळ्या रंगाला जन्म देणाऱ्या जनीदेखील असतात. म्हणजे तो स्वतः शुद्ध गोऱ्या जनी असणाऱ्या व शुद्ध काळ्या जनी असणाऱ्या अशा दोन प्रकारच्या व्यक्तींच्या संकराने जन्माला आलेला असतो. अर्थात् शुद्ध वंश आज अस्तित्वात नसले, तरी कधी काळी अस्तित्वात असले पाहिजेत.

पण हे अनुमान चूक आहे. शुद्ध वंशापासून मिश्र वंश जन्माला येऊ शकतात तसेच मिश्र वंशापासूनदेखील मिश्र वंश जन्माला येऊ शकतात. तेव्हा शुद्ध वंशापासून मिश्र वंश अस्तित्वात येऊ शकतात हा शुद्ध वंशाच्या प्राचीन अस्तित्वाचा पुरावा होऊ शकत नाही. आज अस्तित्वात असणारे पाणी, वायु वगैरे पदार्थ उदजन, प्राणवायु वगैरे मूलतत्त्वांचे बनलेले आहेत, शुद्ध नाहीत. प्रयोगशाळेत मूलतत्त्वांचा समन्वय करून हे पदार्थ बनविता येतात. पण यावरून सृष्टीत कधीकाळी फक्त मूलतत्त्वेच होती व त्यांच्या समन्वयाने पृथ्वी, आप वगैरे महाभूते झाली असे त्यावरून सिद्ध होत नाही. विश्व अनादी कालापासून समन्वितच असण्याचा संभव आहे.

मानवाच्या ज्ञात इतिहासात पूर्वी कधीही शुद्ध वंश अस्तित्वात असल्याचा पुरावा नाही. उत्खननात सापडलेले सांगाडे अत्यल्प आहेत, पण त्यांचा कोणताही समूह सर्व शरीरविशेषांच्या बाबतीत एकरूप नाही.

वेद सुमारे पाच हजार वर्षांपूर्वी रचले गेले. त्यात कण्व ऋषी काळा व वसिष्ठ गोरा होता असे सांगितले आहे. "आमची मुले पिशंग वर्णाची होऊ दे" अशी वेदांत प्रार्थना आहे. आर्यांमध्ये पिशंगवर्ण नसताच तर "आमची मुले पिशंग वर्णाची होऊ दे" अशी प्रार्थना करणे निसर्गाविरुद्ध काही घडण्याची वा "आर्यांचा" पिशंगवर्णी "अनार्यां"शी संकर घडो अशी प्रार्थना करण्यासारखे झाले असते. तेव्हा "आर्यां"तही पिशंगवर्ण होता असे म्हटले पाहिजे.

आश्चर्याची गोष्ट अशी की दस्यु नावाचे आर्यवंशीयाहून वंशाने भिन्न असे त्याकाळी कोणी लोक होते अशी ज्यांच्याबद्दल कथा रचण्यात आली आहे त्या दस्यूंपैकी काही "पिशंगभृष्टि" होते. म्हणजे या दस्यूंचा वर्ण कण्व, वसिष्ठ वगैरे तथाकथित आर्यांना हवासा वाटत होता. कृष्ण नावाचा एक असुर काळा होता. उलट छांदोग्य उपनिषदात देवकीपुत्र कृष्णाचा उल्लेख आहे, तो असुर व आर्यांचा शत्रू म्हणून नाही. सारांश, पाच हजार वर्षांपूर्वी भारतात ज्यांना आर्य म्हटलेले आहे ते लोकदेखील काळे, गोरे, पिशंग वगैरे अनेक वर्णांचे होते.

मानवाचे अनेक विशेष आनुवंशिक असले तरी त्या बहुतेकांवर परिस्थितीचा इतका परिणाम होतो, की एखाद्या मानवी गटाचे दर्शनी विशेषावरून वांशिक वर्गीकरण करण्याच्या आधी त्या विशेषाचा अर्जित अंश किती व आनुवंशिक किती याचे सांख्यिकीच्या तन्त्रांनी विश्लेषण करणे आवश्यक आहे. अर्जित विशेष वंशदायाने संक्रान्त होत नाहीत

असे म्हणतात. पण गेल्या शंभर वर्षांत युरोपीय व जपानी लोकांच्या उंचीत बरीच वाढ झाली आहे. ही वाढ त्यांच्या वंशात फरक पडल्यामुळे झाली नाही हे स्पष्ट आहे. उंचीप्रमाणेच उष्ण प्रदेशातून थंड प्रदेशात गेल्यावर काही लोकांच्या त्वचेच्या वर्णात फरक पडतो.

या घटनांची उपपत्ती क किरण, विशिष्ट आहार इत्यादिकामुळे जनीमध्ये फरक पडतो— अर्थात अर्जित गुण वंशदायाने संक्रान्त होत नाहीत असे मानले तरी त्यांना निर्माण करणाऱ्या परिस्थितीमुळे जनीत फरक पडतो व मग जनींच्या द्वारा ते गुण वंशदायाने संक्रान्त होतात या वाइसमन इत्यादी वैज्ञानिकांच्या शोधानुसार देता येईल. एका भूभागात राहणाऱ्या लोकांत काही जन्मसिद्ध गुणधर्म समान असतात याची उपपत्ती ते गट वेगळ्या वंशाचे आहेत या कल्पनेत न शोधता आधी त्या भूभागातील परिस्थितीत शोधली पाहिजे. वंशवाद्यांनी अशी दक्षता बाळगलेली नाही.

भारतातले बहुतेक लोक सावळे व युरोपातले गोरे आहेत याची उपपत्ती वंशभिन्नतेत न शोधता भारत हा उष्ण प्रदेश आहे व युरोप हा थंड प्रदेश आहे यात शोधली पाहिजे हे वरील तथ्यावरून स्पष्ट आहे. "हवामानाचा परिणाम होऊनही भारतात काही अतीव गोरे लोक आहेत. ते प्राचीनकाळी भारतात आलेल्या गोऱ्या जमातींचे वंशज आहेत. गोऱ्यांची संख्या भारतात अत्यल्प असल्यामुळे या गोऱ्यांचे पूर्वज फार थोड्या संख्येने व बाहेरून आले असले पाहिजेत" असे मानले तर कॉर्नवॉल वगैरे पाश्चात्त्य प्रदेशांत काळ्या वर्णाचे लोक आढळतात, म्हणून प्राचीनकाळी युरोपात थोड्या संख्येने काही काळे लोक बाहेरून आले असले पाहिजेत असे मानावे लागेल.

मानवांचे सुजनन

निरनिराळ्या वंशांचे निरनिराळे मानवसमूह जगात आहेत ही कल्पना याप्रमाणे शास्त्रीय विचारांच्या कसोटीस उतरत नसली तरी मानवाचे पुष्कळसे महत्त्वाचे गुणधर्म आनुवंशिक आहेत हे नाकारता येत नाही. असे जर आहे तर पशुप्रमाणे मानवावरही सुजनन लागू करून अतिमानव निर्माण करण्यात काय अडचणी आहेत असा एक प्रश्न उपस्थित होतो. याचे उत्तर मानसिक गुणधर्मांच्या स्वतन्त्रतेत आढळते. एका गुणधर्मावरून दुसऱ्या गुणधर्माच्या अस्तित्वाचे अनुमान करणे दुरापास्त व कधीकधी अशक्य असते असे मागे दाखवून दिले आहे. अर्थात् सुजनन करून काही काळानंतर एखाद्या गुणाचा जिच्यात परमोत्कर्ष झाला आहे अशी पिढी निर्माण करता येईल. पण ही पिढी तो गुण सोडून इतर गुणांच्या बाबतीत अगदी सामान्य असेल. तेव्हा सुजननाने सर्वगुणश्रेष्ठ असा मानव निर्माण करता येईल हे शक्य नाही.

बरे एखाद्या गुणापुरताच अतिश्रेष्ठ मानव निर्माण करायचे ठरविले तरी हा गुण कसा निवडायचा ? कोणत्या गुणाच्या बाबतीत सर्वश्रेष्ठ पिढी निर्मायची ? बुद्धिमत्तेच्या बाबतीत अशी पिढी निर्मावी म्हटले तर बुद्धिमत्ता निदान १२० प्रकारची तरी आहे. यापैकी कोणत्या प्रकारच्या बुद्धिमत्तेचा उत्कर्ष साधायचा ? जी बुद्धिमत्ता सगळ्यांत महत्त्वाची असेल तिचा उत्कर्ष साधावा असे म्हणून भागत नाही. सगळ्यांत महत्त्वाची बुद्धिमत्ता कोणती हे समाजाच्या गरजांवर अवलंबून असते. गरजेपेक्षा जास्त प्रमाणात एखाद्या विशिष्ट प्रकारच्या बुद्धिमत्तेचा उत्कर्ष असलेल्या व्यक्ती निर्मिल्या तर गरजेपेक्षा पुरवठा जास्त झाल्यामुळे हे "अतिमानव" समाजात निरुपयोगी म्हणून कुजत पडतील.

सर्व तऱ्हेच्या बुद्धिमत्तेचा एकसमयावच्छेदेकरून उत्कर्ष साधून एखादी पिढी निर्मिणे शक्य आहे असे मानले तरी त्यामुळे समाजाचे भले होईल कशावरून ? ज्या समाजात सर्वच लोक रसेल व आइन्स्टाइन यांच्या तोडीचे बुद्धिमान आहेत असा समाज कितपत चांगला चालू शकेल याची शंका आहे. सर्वच लोकांना रसेल व आइन्स्टाइन यांना साजेसे काम देणे कोणत्याही समाजाला जमणार नाही व जेथे सर्वच बृहस्पती आहेत अशा समाजातले बहुसंख्य लोक बुद्धिविलासाची संधी न मिळाल्याने दुःखी राहतील. एवढेच नव्हे, तर त्यांच्या वाट्याला आलेले हलके काम नीट करू शकणार नाहीत. तेव्हा मानवाच्या बाबतीत आयुष्याची वाताहत करणाऱ्या रोगाचे निर्मूलन करणे एवढेच सुजननाचे कार्य असू

शकेल. पण असे आनुवंशिक रोग कोणते आहेत हे निश्चितपणे सांगणे कठिण आहे.

नोबेल विजेत्यांवरील प्रयोग

सुजननाची कल्पना कित्येकांना इतकी आकर्षक वाटते, की नुकतेच सर्वश्रेष्ठ मानव निर्माण करण्यासाठी काही निवडक बुद्धिमान स्त्रियांना काही नोबेल विजेत्यांच्या वीर्याने कृत्रिम रेतन करण्यात आले. या प्रयोगातून काय निष्पन्न होणार ? एक तर नोबेल विजेते बुद्धिमत्तेच्या १२० प्रकारांपैकी बऱ्याच प्रकारांत श्रेष्ठ ठरले, तरी इतर अनेक प्रकारांत सामान्य वा निकृष्टदेखील असणार. शिवाय अपत्यांच्या ठायी आईबापांचे श्रेष्ठ गुणच येतात असे नाही. "तुम्ही माझ्याशी लग्न करा म्हणजे आपली मुले तुमच्यासारखी बुद्धिमान व माझ्यासारखी सुंदर होतील" असे एक नटी बर्नार्ड शॉला म्हणाली, तेव्हा या उलट "ती माझ्यासारखी सुंदर व तुझ्यासारखी बुद्धिमान झाली तर ? " असा शॉने प्रश्न टाकला.

ज्या स्त्रियांना नोबेल विजेत्यांचे वीर्य देण्यात आले, त्या स्वतः देखील बुद्धिमान आहेत म्हणून असे होणार नाही असे काही वाचकांना वाटेल. पण वंशदाय फक्त आईबापांपुरताच मर्यादित नाही. आई व बाप या दोघांच्या पूर्वजांचे गुणदेखील मुलात उतरू शकतात. शिवाय साधारणपणे असे दिसून आले आहे, की अतिबुद्धिमान पितरांची मुले पितरांच्यापेक्षा कमी बुद्धिमान व अतिमूर्ख पितरांची पितरांपेक्षा कमी मूर्ख निपजतात. म्हणजे सरासरीकडे जाण्याची अपत्यांची प्रवृत्ती असते. याला सांख्यिकीत प्रतिसरण– रिग्रेशन– म्हणतात. तेव्हा या प्रयोगातून जन्माला येणारी मुले सर्वसाधारण मुलांपेक्षा जास्त बुद्धिमान् निपजतील यापेक्षा जास्त अपेक्षा भाग्यायत्त आहेत.

शिवाय बुद्धी असामान्य असली म्हणजे बौद्धिक क्षेत्रातले यशही असामान्य असते असे नाही. बर्ट्रंड रसेलने आपल्या एका मित्राबद्दल असे लिहून ठेवले आहे, की "मला एखादे गणित वाचायला जितका वेळ लागत होता तितक्या वेळात हा मित्र ते गणित सोडवूनदेखील ठेवायचा." एवढे असून हा मित्र गणिताच्या क्षेत्रात मुळीच चमकला नाही, आन्तरराष्ट्रीय कीर्तीचा गणिती म्हणून रसेलचीच कीर्ती झाली. आयुष्यात यश मिळायला केवळ क्षमता पुरेशा नाहीत, इतर अनेक योगायोग जुळून यावे लागतात. त्यांपैकी पुष्कळसे वंशदायावर अवलंबून नाहीत.

एकूण नोबेल विजेत्यांवरील प्रयोगातून काही अद्भुत निर्माण होण्याचा संभव थोडा आहे.

व्यक्तिभेद व समतेचे तत्त्व

सुजननाने अतिमानव निर्मिता येईल हे एक अशास्त्रीय स्वप्न आहे, जननशास्त्राच्या दृष्टीने वंशकल्पना असिद्ध आहे वगैरे गोष्टी खऱ्या असल्या, तरी आजच्या जगात गोरे, नीग्रो, मंगोल, सेमेटिक वगैरे नावाने ओळखले जाणारे लोकसमूह आहेत. या लोकसमूहांत एक दुसऱ्यापेक्षा श्रेष्ठ आहे की नाही हा प्रश्न उरतोच.

या बाबतीत एक महत्त्वाचा मुद्दा लक्षात घेतला पाहिजे. तो हा की जेव्हा एखादी कसोटी वापरून तिच्यावर अ गटापेक्षा ब गट श्रेष्ठ असे म्हणण्यात येते तेव्हा त्या दोन गटांच्या सरासरीची तुलना करून तसे म्हणण्यात येते. नीग्रो लोक गोऱ्यांपेक्षा बुद्धिमत्तेत कमी आहेत असे जेव्हा काही लोक म्हणतात तेव्हा नीग्रो गटाच्या गुणांची सरासरी गोऱ्या गटाच्या गुणांच्या सरासरीपेक्षा अधिक आहे एवढेच त्यांना म्हणायचे असते. पण सरासरीतला हा फरक फक्त पाच-दहा अंकांचा असतो. उलट सर्वांत बुद्धिमान गोरा व सर्वांत मूर्ख गोरा यांच्यांतील फरक शंभराने व्यक्त करावा लागतो म्हणजे वंशभेदापेक्षा व्यक्तिभेद कितीतरी पटींनी अधिक असतो. मग नीग्रोपेक्षा गोरे अधिक बुद्धिमान असतात असे एखाद्या कसोटीवर दिसले तरी त्याची मातब्बरी ती काय ?

शिवाय असे सगळ्याच कसोट्यांवर दिसत नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. काही कसोट्यांवर गोऱ्यांपेक्षा नीग्रोंचे गुण अधिक भरतात. शिवाय नीग्रो व गोरे या दोघांनाही सारख्याच न्याय्यपणे लावता येतील अशा कसोट्या तयार करणे सोपे नाही हेही या संदर्भात लक्षात ठेवले पाहिजे.

वंशभेद अस्तित्वात नाहीत व असले तरी ते क्षुद्र आहेत, व्यक्तिभेद हेच खरे डोळ्यांत भरण्यासारखे व व्यावहारिक दृष्ट्या महत्त्वाचे आहेत, पण ते



अनुक्रमणिका



बऱ्याच अंशी आनुवंशिक आहेत असे ठरले तरी जैविकीच्या दृष्टीने सर्व मानव समान नाहीत असेच ठरते. मग मानवसमतेचे तत्त्व अशास्त्रीय नाही काय ?

या प्रश्नाचे उत्तर द्विविध आहे. एक तर सर्व व्यक्ती समान असतात याचा अर्थ त्यांचे गुणधर्म समान असतात असा नाही, तर सर्वांच्या सुखदुःखाचे मूल्य सारखे असते, प्रत्येक व्यक्तीचे मूल्य स्वयंसिद्ध आहे, कोणतीही व्यक्ती दुसऱ्या एखाद्या व्यक्तीच्या सुखाचे केवळ साधन नाही, तिचे सुख हे इतर कोणत्याही व्यक्तीच्या सुखासारखेच स्वयमेव साध्य आहे या अर्थी सर्व मानव समान आहेत.

प्रत्येक व्यक्तीचे मूल्य सारखे आहे याचा अर्थ प्रत्येक व्यक्तीचे आर्थिक मूल्य सारखे आहे असा कधी कधी करण्यात येतो. व्यक्तीचे आर्थिक मूल्य हा शब्दप्रयोग वस्तुतः चूक आहे. एखादा माणूस जन्मभर जे पैसे मिळवितो ते त्या व्यक्तीचे आर्थिक मूल्य असे म्हणणे बरोबर नाही. कारण तितक्या मूल्याला तो माणूस स्वतःला विकून घेत नसतो. एखादा माणूस जोडे विकीत असला तर त्या जोड्यांचा दर्जा कितपत आहे हे तपासून पाहणे व पसंत नसल्यास त्यातील कमतरता दूर करावयास लावणे इतपतच जोडे खरीदणाऱ्याचा त्याच्यावर अधिकार असतो. जोड्याचा दर्जा सोडून जीवनाच्या इतर अंगांच्या बाबतींत. . म्हणजे त्याने लग्न करावे की नाही, वा कोणाशी करावे, कोणती पुस्तके वाचावी, वगैरे ठरविण्याचा जोडे खरीदणाऱ्यास अधिकार नसतो. अर्थात माणूस जे पैसे कमावतो त्याने त्याच्या सगळ्या व्यक्तित्वाचे आर्थिक मूल्य ठरत नाही.

साऱ्या व्यक्तित्वाचे आर्थिक मूल्य ठरूच शकत नाही. व्यक्तित्व ही पैशाने मोजता येण्यासारखी वस्तू नाही.

अर्थात प्रत्येक व्यक्तीचे मूल्य सारखे असते याचा अर्थ प्रत्येक व्यक्तीचे आर्थिक मूल्य सारखे असते असा नाही. व्यक्तीजवळ आर्थिक विनिमयाने देण्यासारखे जे आहे ते सारखे असण्याचा संभव नाही.

दुसरे असे, की व्यक्तीव्यक्तींत जो नैसर्गिक भेद आहे त्यावरून एक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीपेक्षा श्रेष्ठ आहे असे विधान करता येत नाही. फार काय एक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीपेक्षा बुद्धिमान आहे असे विधान करणेदेखील कठिण आहे. कारण बुद्धिमत्ता ही एकाच प्रकारची नाही. थर्सटनने बुद्धिमत्तेचे सात प्रकार मानले आहेत. हे सात प्रकार मापण्यासाठी सात निरनिराळ्या कसोट्या लागतात. शंभर व्यक्तींना या सात कसोट्या दिल्या तर त्यांपैकी साठ व्यक्ती यांपैकी निदान एका कसोटीवर तरी पहिल्या पंचवीस टक्के लोकांत बसतील इतके गुण मिळवितात. म्हणजे किमान साठ टक्के लोक तरी कोणत्या तरी एका बुद्धिमत्तेच्या कसोटीवर पहिल्या पंचवीस टक्क्यांत बसू शकतील इतके बुद्धिमान असतात.

गिलफर्डच्या मते बुद्धिमत्तेचे केवळ सातच प्रकार नसून १२० प्रकार आहेत. अर्थात सातच कसोट्या न देता या १२० कसोट्या दिल्या तर साठ टक्के काय, शंभर टक्के लोक निदान कोणत्या तरी एका कसोटीवर पहिल्या पंचवीस टक्के लोकांत समाविष्ट होण्याचा संभव आहे.

असे होण्याचे कारण असे, की बुद्धिमत्तेच्या निरनिराळ्या प्रकारांमध्ये फारच कमी सहबन्ध आहे. दोन कसोट्यांच्या गुणांत एक म्हणजे पूर्ण सहबन्ध असेल तर एका कसोटीवर पहिला येणारा दुसऱ्याही कसोटीवर पहिला येतो व एका कसोटीवर दुसरा येणारा दुसऱ्याही कसोटीवर दुसराच येतो असे म्हणता येते. पण कोणत्याही दोन मनोवैज्ञानिक कसोट्यांमध्ये एवढा पूर्ण सहबन्ध नसतो. तो साधारण ·४ या दशांशाने व्यक्त करता येईल इतका असतो ·४ इतकाच सहबन्ध असेल तर दोन कसोट्यांत केवळ सोळा टक्के मेळ आहे असे म्हणता येते. अशा तऱ्हेचा माफक मेळ असणाऱ्या कसोट्या असल्या तर एका कसोटीवरून दुसऱ्या कसोटीवरील गुणांचा अंदाज करणे कठीण जाते. एखाद्या समूहातील व्यक्तींचे प्रातिनिधिकपणे मापन करणाऱ्या कसोट्या असतील तर एका कसोटीवर सामान्यापेक्षा जास्त गुण मिळविणारा माणूस दुसरीवरही सामान्यापेक्षा जास्त गुण मिळवील याचा संभव, त्या कसोट्यांतील सहबन्ध शून्य असला तरी पन्नास टक्के असतो. या दोन कसोट्यांत माफक सहबन्ध असेल तर हा सहबन्ध आणखी वीस टक्केपर्यंत वाढेल, म्हणजे सत्तर टक्के होईल असे समजा. सत्तर टक्के मेळ असला तरी एका कसोटीवर मूर्ख ठरलेला

माणूस दुसऱ्या कसोटीवर अतिबुद्धिमान ठरण्याचा तीस टक्के संभव उरतोच.

माफक सहबन्ध असेल तर एवढा सहबन्ध उरतो. पण निरनिराळ्या प्रकारच्या कसोटचा शुद्ध केल्या तर पुष्कळशा कसोटचांतील सहबन्ध शून्यापर्यंत नेता येतो. म्हणजे एका कसोटीत मूर्ख ठरलेला माणूस दुसऱ्या कसोटीत बृहस्पती ठरण्याचा संभव केवळ २० टक्के नसून, पहिल्या कसोटीत सर्वोत्तम ठरलेला माणूस दुसऱ्या कसोटीत बृहस्पती ठरण्याच्या संभवाइतकाच आहे. अर्थात अ पेक्षा ब हुषार आहे हे विधान कसोटीसापेक्ष आहे. अमुक कसोटीवर अ जास्त हुषार आहे एवढाच याचा अर्थ आहे. पण दुसऱ्या एखाद्या कसोटीवर ब, अ पेक्षा हुषार असेल हे नक्की. मग अ पेक्षा ब हुषार आहे हे विधान करण्यात अर्थ काय ?

यावर असे म्हणण्यात येईल, की अ ब पेक्षा साठ टक्के कसोटचांवर हुषार ठरला व ब अ पेक्षा फक्त चाळीस टक्के कसोटचांवरच हुषार ठरला तर अ, ब पेक्षा हुषार आहे असे का म्हणू नये ?

महापुरुषत्व कपोलकल्पित आहे

साऱ्याच कसोटचांनी मापल्या जाणाऱ्या बुद्धिमत्ता सारख्याच महत्त्वाच्या असतील तर असे मानता येईल. पण दोन कसोटचांनी मापल्या जाणाऱ्या दोन प्रकारच्या बुद्धिमत्ता, एका कसोटीवर मापल्या जाणाऱ्या एका प्रकारच्या बुद्धिमत्तेपेक्षा श्रेष्ठ आहेत असे म्हणण्यास आधार काय ?

सामाजिक उपयुक्ततेशिवाय कोणत्याही क्षमतेचे वा गुणाचे महत्त्व ठरविण्यास काही आधार नाही. क्ष कसोटीने मापल्या जाणाऱ्या बुद्धिमत्तेची समाजाला अतिशय गरज असेल व ळ, क्ष, ज्ञ इत्यादी अनेक प्रकारच्या कसोटचांनी मापल्या जाणाऱ्या बुद्धिमत्तेच्या या प्रकारांची समाजाला मुळीच गरज नसेल तर ळ, क्ष, ज्ञ इत्यादी प्रकारच्या बुद्धिमत्तांपेक्षा क्ष ही एकमात्र बुद्धिमत्ता अधिक मोलाची आहे असे म्हणावे लागेल.

पण सामाजिक उपयुक्तता अपरिवर्तनीय नाही. विशिष्ट अवस्थेतील समाजाला क्ष ही बुद्धिमत्ता उपयुक्त असेल, पण दुसऱ्या एखाद्या अवस्थेतील समाजाला तिचा मुळीच उपयोग नसेल. प्रत्येक व्यवसायाचा समृद्धी वाढविण्यास ताबडतोब उपयोग झाला पाहिजे, किंवा ज्या विद्येचा मोक्ष मिळण्यास उपयोग होत नाही त्या सर्व विद्या तुच्छ आहेत असे मानणारा समाज घ्या. या समाजात शुद्ध गणितात रामानुजन्‌सारखी बुद्धिमत्ता असणारा पुरुष जन्माला आला तर त्याच्या बुद्धिमत्तेचा काही उपयोग आहे काय ? त्या समाजात या रामानुजन्‌च्या बुद्धिमत्तेचा विलास समजणारे एकदोन लोक असले तरी पोटार्थी व्यवसायाच्या दडपणामुळे वा मोक्षदायक विद्यांच्या मागे बहुतेक वेळ गेल्यामुळे शुद्ध गणिताचा आस्वाद घेण्याच्या परिस्थितीत नसणार. तेव्हा हा रामानुजन् त्या समाजात फार हुषार म्हणून चमकण्याचा संभव नाही.

उलट ज्या समाजात बुद्धिविलास, मग तो आर्थिक उत्पादनास सहायक नसला तरी, आदरणीय समजला जातो त्या समाजात या रामानुजन्‌च्या कार्यात रस घेणारे अनेक लोक आढळतील. या समाजात शुद्ध गणित हे फार काळ शुद्ध न राहता लवकरच प्रयुक्त होऊन कोठे तरी वापरले जाईल, लोकोपयोगी यंत्रे निर्माण करण्यास त्याचा उपयोग होईल व अशा समाजात गणिताशी दूरचाही संबंध नसणाऱ्या लोकांना हा रामानुजन् बृहस्पती म्हणून ज्ञात होईल. अर्थात लक्षावधी लोक जे सामान्य म्हणून जीवन जगतात ते त्यांच्या ठायी कोणतेच असामान्य गुण नसतात म्हणून नव्हे, तर त्या असामान्य गुणांचा तत्कालीन समाजाला उपयोग नसतो वा उपयोग करण्यासारखी परिस्थिती निर्माण झालेली नसते म्हणून. तेव्हा थोर गणल्या जाणाऱ्या पुरुषांच्या ठायी थोर गुण असतात व सामान्य गणल्या गेलेल्या पुरुषांच्या ठायी थोर गुण नसतात ही समजूत चुकीची आहे.

या प्रश्नाशी निगडित असा दुसरा प्रश्न आहे. ज्यांच्या क्षमता ते ज्या समाजात वावरले त्या समाजाला उपयुक्त ठरल्या नाहीत ते लोकोत्तर न ठरता सामान्य ठरतात हे समजण्यासारखे आहे. पण जे लोक लोकोत्तर ठरले त्यांच्यासारखेच गुण शेकडो लोकांत सापडतात, पण तरी ते सामान्य समजले जातात याची उपपत्ती कशी लावायची ?

माणसाच्या जे जे वाटचाला येते ते सर्व त्याच्या गुणावर अवलंबून नसते हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे. खालील उदाहरणावरून हे स्पष्ट होईल.

अ व ब आय्. सी. एस्. व इंडियन ऑडिट्स् या दोन्ही परीक्षांना बसले. अ दोन्ही परीक्षांत नापास झाला व ब इंडियन ऑडिट्स्मध्ये पास झाला व नोकरीला लागला. पुढच्या वर्षी अ पुनः दोन्ही परीक्षांना बसला. ब ने आय्. सी. एस्. ला बसण्यासाठी परवानगी मागितली. पण "आधी राजिनामा द्या व मग आय्. सी. एस्.ला बसा" असे त्याला सांगण्यात आले. अ दुसऱ्या खेपेस दोन्ही परीक्षा पास झाला व आय्. सी. एस्. ही अधिक वरची नोकरी म्हणून आय्. सी. एस्. मध्ये गेला. याप्रमाणे अ पेक्षा जास्त हुषार असल्यामुळेच ब आय्. सी. एस्. होऊ शकला नाही.

कधी कधी एखाद्याला यश का मिळते याची मुळीच उपपत्ती लागत नाही. भारतात लाखो देवळे आहेत, पण त्यांतले एखादेच एवढे महत्त्वाचे ठरते की तेथे यात्रेकरूंची रीघ लागते. उलट दुसरी काही देवळे अशी असतात की त्यावर ढिगार जमून ती समाधिस्थ होतात. असे का होते याची उपपत्ती ती देवळे व त्यांतील मूर्ती यांचे पडताळात येण्यासारखे गुणधर्म तपासून कधीही लागणार नाही. जी कथा पवित्र स्थानांची तीच पवित्र पुरुषांची, वा अकारण थोर मानल्या गेलेल्या काही व्यक्तींची. लहानसहान अशा असंख्य कारणांच्या संनिपाताने असे घडत असते. या असंख्य कारणांपैकी फारच थोडी ज्ञात असतात व त्यांचा संनिपात योगायोगाच्या नियमांनी होत असतो.







व्यंकटेश आत्राम

भारतीय शिल्प आणि गोंडी संस्कृतीचे संदर्भ

भारतीय उत्खननात सापडलेल्या शिलालेखांचा आणि कित्येक शिल्पांचा अर्थ तज्ज्ञांना अजूनही गवसलेला नाही. तशा शिल्पांचा अभ्यास करताना गोंड लोकांच्या देव-संकल्पनांशी आणि त्यांच्या "मानववंशोत्पत्ती व वंशविस्तारांसंबंधीच्या" कथा-कल्पनांशी काही संबंध जुळतो काय, हे तज्ज्ञांनी तपासले पाहिजे. तसे करताना "गोंड ही एक जंगली जमात होय" असा आपला पूर्वग्रहसुद्धा डोक्यातून काढून फेकणे आवश्यक आहे. कारण त्यामुळे सत्यान्वेषण तर दूरच, पण आपल्या संशोधनात उलट विकृती निर्माण होते. वाकाटकांच्या ताम्रपत्रांमध्ये शेवटी "गोंड आर्य" किंवा "गोंड शर्मा" अशी अक्षरे आढळून येतात. पण गोंड लोकांविषयी असा पूर्वग्रह असल्याने तज्ज्ञ मंडळी त्यांस महत्त्व देत नाहीत. असा अनुभव आहे. स्वतः पुरातत्व विभागाचे संचालक डॉ. हंसमुख सांकलिया यांचे अनुभव येथे विचारात घेणे उचित होईल. ते म्हणतात, "गोंड लोकांची प्राचीनता किती ? ते मध्य प्रदेशात केव्हा राहू लागले ? याचा जेव्हा मी अभ्यास करू लागलो, तेव्हा मला आढळले, की वाकाटक वंशाच्या ताम्रपत्रात गोंड लोकांचा सर्वांत शेवटी उल्लेख येतो. एक नाव गोंड आर्य व दुसरे गोंड शर्मा. प्रा. मिराशी यांनी जेव्हा वाकाटक ताम्रपत्र प्रसिद्ध केले, तेव्हा त्यांनी या दोन नावांचा फक्त इंग्रजी अनुवाद केला; पण त्यांना त्याचे महत्त्व कळू शकले नाही. आपण भारतीय संस्कृतीतील त्यांचे स्थान ओळखू शकलो नाही म्हणून प्रा. मिराशींनी या दोन शब्दांवर काही लिहिले नाही. अशाच तऱ्हेने दक्षिण कोकणच्या शिलहार लेखातील कोली महार, ठाणे जिल्ह्यातील डोंब इत्यादी आदिवासींचे अस्तित्व इसवी सनाच्या ९ व्या शतकात होते असे सुचवितात. याबाबत स्पष्ट होते, की प्रा. मिराशी एक मोठे पुराभिलेखक (एटप्रॅफिस्ट) आहेत. यात दुमत नाही. तथापि त्यांची विचारसरणी ही एकान्तिक आहे. त्यामुळे ते आपल्या संस्कृतीचे निरनिराळ्या दृष्टीने आलेखन करू शकत नाहीत. यात कोणाचा दोष काढण्याचा माझा हेतू नाही. हा सगळा काळाचा महिमा आहे." १

तज्ज्ञ मंडळींना सांकलियासाहेबांनी वरीलप्रमाणे दिलेला हा इशारा लक्षात घेऊन भारतीय शिल्पांचा अर्थ लावला, तर गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भामध्ये त्या शिल्पांचे वेगवेगळे पैलू नजरेत पडतील आणि गोंडी संस्कृतीचे धागेदोरे कोठपर्यंत रुजलेले आहेत, ह्याचाही वेध घेता येईल.

गोंडी संस्कृतीने आपणास महान वारसा दिलेला आहे; पण त्याची जाणीव भारतीयांना नाही ही खेदाची बाब आहे. सांकलियाजी पुढे म्हणतात, "आपण जी भारतीय संस्कृती म्हणतो त्यात आदिवासी गोंडांचे एक महत्त्वाचे स्थान अथवा वाटा आहे. आणि ते आतापर्यंत आपण ओळखू शकलो नाही. आदिवासी गोंड हे कमीत कमी २००० वर्षांपासून मध्य प्रदेशात रहात असावेत."

वाकाटक राजांचा इतिहास हादेखील गोंडी संस्कृतीने दिलेला वारसाच होय. कारण वाकाटक राजांच्या ताम्रपटांत शेवटी "गोंड शर्मा" व "गोंड आर्य" असे स्पष्ट लिहिलेले आढळते आणि हंसमुख सांकलिया यांनी हे सिद्ध केलेले आहे, की गोंड किंवा गोंड आर्य म्हणजे गोंडराजेच होत. जे गोंडराजे ब्राह्मण झाले होते ते शर्मा किंवा आर्य असे लिहीत असत. हाच मुद्दा गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भात आणखी सबळ होतो.

गोंड लोकांत नालवेन सगा, सयवेन सगा, सारवेन (सार्वे)सगा आणि येरवेन(एरवे)सगा म्हणजे चार देवे Four Brothers Phratry, पाच देवे Five Brothers Phratry, सहा देवे Six Brothers Phratry, आणि सात देवे Seven Brothers Phratry असे चार प्रकारचे गोत्रसंच आहेत. या ४ गटांत ७५० गोत्रे आहेत.[२] त्यात कोरकाटचाक वरकाटचाक, चहाकाटचाक अशा नावांचीही गोत्रे आहेत. कोकोडे, कोकाटे, कोकाटचाक या आडनावांचे लोक सातदेवे म्हणजे अेरवे-सगा गटात मोडतात. आणि वाकाटचाक, वरकाटचाक, वरकडे, वरटचाक इत्यादी आडनावे असलेले लोक सहादेवे म्हणजे सार्वे- सगा गटात मोडतात. "वाकाटचाक" व "कोकाटचाक" आडनावाच्या लोकांत आपली निश्चित ओळख दर्शविण्याकरिता अनुक्रमे "सार्वेम" व "अेर्वेम" असे आपल्या आडनावापुढे सांगण्याची फार जुनी प्रथा आहे. आणि हिंदुधर्माच्या प्रभावामुळे नावांचे हिंदू धाटणीवर नामांतरण करण्याची पद्धतही गोंड लोकांनी अवलंबिली आहे. त्यामुळे हिन्दू नावांशी सादृश दाखवणारी नावे तशी बदलविण्यात आली आहेत. "सार्वेम" शब्द "शर्मे आणि शर्मा" असे, तर "अेर्वेम" हा शब्द "आर्य" असा सांगण्यात येऊ लागला. वाकाटक ताम्रपत्रातील "गोंडआर्य" या शब्दाचा अर्थ गोंड सात देवे "एर्वेनसुरा" असा आणि "गोंड शर्मा"चा अर्थ गोंड सहादेवे "सार्वेनसुरा" असाच आहे. आणि वाकाटक राजे "वाकाटचाक" गोत्रातील गोंड राजे होते, हेही गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भामध्येच निश्चित करता येते.

ताम्रपत्रांत लिहिलेल्या मजकुराच्या आधारावर त्यांचा अर्थ लावणे सोपे पडते. पण शिल्पांचा अर्थ मात्र प्रचलित प्रथा, देवसंकल्पना आणि तद्विषयक लोकवदन्ती यांचाही आधार घेऊन शोधावा लागतो. गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भात काही शिल्पांचा विचार येथे प्रस्तुत आहे.

१) इसवी सनाच्या ९ व्या शतकातील एका शिल्पामध्ये एक विशाल मत्स्याकृती दाखवून तिच्या मागे चार मानवी आकृती उभ्या दर्शविलेल्या आहेत. ह्या चारही आकृती देवांच्या आहेत. पण त्या कोणत्या देवांच्या आहेत हे अजून स्पष्ट झालेले नाही. सदरहू शिल्प ग्यारसपूर येथे सापडलेले असून ते सध्या ग्वाल्हेर येथील म्यूझीअममध्ये ठेवलेले आहे (क्र. IV पृ. ६४; १४).

२) आणखी एक मत्स्यशिल्प अलाहाबाद जिल्हयातील गऱ्हवा येथे उपलब्ध झालेले आहे. त्यात अर्धचित्रप्रतिमेमध्ये पूर्ण विकसित कमळावर एका मत्स्याची आकृती दाखविलेली आहे. याही मत्स्यामागे ग्यारसपूरच्या प्रतिमेप्रमाणेच ४ आकृती दाखविलेल्या आहेत. हे शिल्प १० व्या व ११ व्या शतकाच्या दरम्यानचे आहे.

३) नादीर येथील प्रतिमेमध्ये एका पोहणाऱ्या मत्स्याकृतीवर तत्त्वचिंतन करणारे ४ देव दर्शविलेले आहेत.

४) मथुरा म्यूझीअम आणि स्टेट म्यूझीअम, लखनौ येथील क्र. म. १०७, ४२- १८९; ४४-४८ मध्ये मत्स्यांच्या साध्या आणि छोटया आकृत्या कोरलेल्या आहेत.

५) सारनाथ येथील स्तंभावर अर्धमानवी आणि अर्धमत्स्य अशी एक सुंदर आकृती कोरलेली आहे.

कल्पना देसाईंनी मत्स्य-शिल्पांच्या सदर्भात बौद्ध शिल्पकलेत आढळणाऱ्या मत्स्याकृतींचे बरेचसे विवेचन केलेले आहे.[३] परंतु त्या शिल्पांचा मत्स्यावतारकथेच्या गृहीत कल्पनेच्या आधारे अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केल्यामुळे सुसंगत अर्थ लावता आला नाही; किंवा विष्णूशीही संबंध जोडता आला नाही.[४] वरील मत्स्याकृतींचा हिंदू पौराणिक वृत्तांताशी मेळ बसतो काय ते पाहू या.

मत्स्यावताराची मूळ कथा शतपथ ब्राह्मणात (१-८, १-९) अशी आढळते की, "एकदा सकाळी मुखमार्जन करीत असताना मनुच्या कुंभामध्ये एक मासा आढळला. मनूने त्या मत्स्याच्या विनंतीवरून त्याचे पालनपोषण केले आणि नंतर त्यास समुद्रात सोडून दिले. कालान्तराने वर्तविल्याप्रमाणेच प्रलयकाळ आला. मत्स्याने पूर्वीच सांगून ठेवल्याप्रमाणे मनूने आपल्या नावेची दोरी त्या मत्स्याच्या शिंगाला त्या वेळी बांधली. त्या प्रलयातून सप्तऋषींसह मनूची नाव हिमालयाच्या शिखरापर्यंत त्या मत्स्याने पोहोचवून दिली."

अनुक्रमणिका

ह्याच कथाभाग महाभारतातही आला आहे. परंतु तेथेदेखील मत्स्य हा विष्णूचा अवतार न मानता (महाभारत ३ – १८७ – ५२) ब्रह्माचा अवतार मानला गेला आहे.

ऋग्वेदात ब्रम्हा हे त्वष्टयाचे रूप मानले गेले आहे. ऋचा ४–७–१ मध्ये तो पुरोहितांचा शत्रू असून तो संकटे निर्माण करणारा मानला आहे. त्वष्टा ही तर आदिवासींचीच देवता मानली गेली आहे.

रामायणात तर मत्स्यकथेचा मुळीच उल्लेख नाही, असे Epic Mythology (पृ. १९७–२०५) वरून कळते.

पद्मपुराणात (३ – ९० – ९१; ३ – २३०) व भागवतपुराणात (१–३–१५) शंखासुरापासून वेद हिसकावून आणण्याकरिता विष्णूने मत्स्यावतार घेतला होता असा उल्लेख आहे.

शिल्पशास्त्रामध्ये मत्स्यावताराच्या प्रतिमांची फक्त तीनच वर्णने आढळतात. तीही त्रोटक आणि साधीच आहेत. ती खालील प्रमाणे :

१) विष्णुधर्मोत्तर पुराणात "शृंगी मत्स्यस्तु कर्तव्यो देवे देवो जनार्दनः।"(वि. पु. पु. ४५–५९) "मत्स्यावतार शिल्पबद्ध अगर चित्रित करताना देवांचा देव जनार्दन विष्णूस शृंगीयुक्त मत्स्यरूपात दाखवावे." असा निर्देश आहे.

२) वास्तुशास्त्र खंड २ भाग ४ या ग्रंथात "मत्स्यावतारीणं देवं मत्स्याकारं प्रकल्पयेत् ।"

"मत्स्यावतारी विष्णुदेवाचे स्वरूप मत्स्यरूपाने दाखवावे." असे सांगितले आहे.

३) "मत्स्यावतार चितारताना कमरेवरचा भाग मानवी दाखवून त्याच्या हातात शंख, गदा, चक्र, पद्म ही सामग्री दाखवावी." असे मूर्तिविज्ञान या ग्रंथात सांगितलेले आहे.

या सर्व निर्देशांप्रमाणे वरील शिल्पांमध्ये मत्स्यांची घडवण केलेली आढळत नाही. (१) वरील शिल्पांतील मत्स्यांना शिंगे दर्शविली नाहीत. (२) मत्स्यशिंगाला दोरी अडकवून नावेमध्ये ७ ऋषी नाहीत. (३) सारनाथच्या अर्धमानवी पुतळचाला चार हात नाहीत किंवा हातांत शंख, चक्र, गदा, पद्म ही सामग्रीही नाही. (४) मत्स्यावर वेद अगर ग्रंथाचेही चित्र नाही. तात्पर्य हेच की वरील शिल्पे मत्स्यावताराची नाहीत. म्हणून वेगळचा संदर्भात त्या शिल्पांचा अर्थ लावणे आवश्यक आहे.

गोंड लोकांमध्ये जंगो आणि लिंगोच्या वेगवेगळया खूप कथा प्रचलित आहेत. त्यांपैकी जंगोच्या एका कथेचे सूत्र पुढीलप्रमाणे आहे :

"एका नगरीत ४ भाऊ व त्यांची एक जंगो नामक लाडकी बहीण, अशी ५ भावंडे राहात होती. एकदा व्यापार करायला (वंजीना खेपून) ते चारही भाऊ परदेशात निघून गेले व बहिणीला मात्र तिच्या भावजयांच्या हवाली करून घरीच ठेवले. भाऊ परदेशात गेल्यावर जंगोच्या भावजयांनी चिमुकल्या जंगोचा छळ करायला सुरुवात केली.

भावजयांनी तिला बिनाबंधनाची इंधनाची मोळी आणायला सांगितली असताना जंगोने सर्पबंधित मोळी आणली. मोळी घरी खाली ठेवताच सर्प निघून गेले व भावजयांना फक्त मोकळी मोळी दिसली.

तिला बिब्यांनी माखलेले कपडे स्वच्छ धुवायला लावले असता नदीवरच्या बगळचांनी तिचे कपडे आपल्या पंखांनी घासून स्वच्छ करून दिले. गोणीभर धान्य कुटायला लावले असता शेकडो चिमण्यांनी तिचे धान्य सोलून सुंदर तांदूळ तयार करून दिला.

छिद्र पाडलेल्या ७ रांजणांत पाणी भरायला सांगितले असताना रांजणांच्या छिद्रांमध्ये बेडक्या जाऊन बसल्या व जंगोने पाणी भरून दिले. याप्रमाणे तिचा छळ चालला असूनही तिच्या मोठचा भावजईने तिचा रत्नांचा कंठा चोरून घेतला आणि जंगोलाच कंठा शोधून आणायला घराबाहेर हाकलून दिले. जंगो एका डोहाच्या कडेवर जाऊन आक्रोश करीत बसली. तिच्या एका भावजईने खास आपला शिपाई पाठवून जंगोला डोहात लोटून देण्यास सांगितले. त्या प्रमाणे जंगोला त्याने डोहात लोटून दिले. त्या डोहात सुकमा नावाची एक मासोळी होती. तिने जंगोला गिळून घेतले आणि पोटामध्ये तिला सुरक्षित ठेवले. तिकडे जंगोच्या भावांच्याही स्वप्नांत ती मासोळी गेली व जंगो संकटात असल्याचे सांगितले.

घरी जंगोच्या भावजयीने आंघोळीच्या वेळी रत्नमाला खुंटीला अडकवून ठेवली असताना शिंगमाली नावाच्या घारीने (गरुड पक्षाने) ती रत्नमाला खुंटीवर झडप घालून उचलून नेली आणि जेथे

अनुक्रमणिका

जंगोचे भाऊ एका सरोवरात आंघोळीला बसले होते, तेथे नेऊन टाकून दिली. ती रत्नमाला जंगोच्या भावांनी ओळखली आणि जंगो अत्यंत संकटात असल्याची त्यांना खात्री झाली. त्यांनी ताबडतोब घराचा रस्ता धरला.

डोहामधील सुकमा मासोळीच्या पोटामध्ये जंगो गर्भाप्रमाणे वाढू लागली. एके दिवशी सुकमा मासोळीला प्रसूतीच्या कळा येऊ लागल्या. ती नदीच्या काठावर आली. त्याबरोबर शिंगमाली घारीने त्या मासोळीला उचलून झाडाच्या ढोलीमध्ये असलेल्या आपल्या घरट्यात नेले आणि तेथे सुकमा मासोळी प्रसूत झाली. जंगोचा तेथे मासोळीच्या पोटातून पुनर्जन्म झाला. पण सुकमाने तिच्या पोषणाची जबाबदारी घारीवरच सोपविली.

घार दररोज जंगोसाठी आणि आपल्या पिलांसाठी चारा आणायला बाहेर जात असे. जंगो घारीच्या पिलांचा पाळणा हलवीत झाडावरच्या ढोलीत रहात असे. एके दिवशी प्रवास करीत करीत जंगोचे भाऊ त्याच झाडाखाली आले आणि विश्रांतीकरिता झोपले. झाडावर घारीच्या पिलांना झोपविण्याकरीता जंगो आपल्या जीवनाचे गीत गाऊन अंगाई गात होती. त्याबरोबर तिच्या डोळ्यांतून अश्रूही गळत होते. त्यामुळे खाली झोपलेल्या तिच्या भावांच्या तोंडात तिचे अश्रू पडले आणि तिचे भाऊ झोपेतून उठले. त्यांनी झाडावर शोध घेतला असताना त्यांना आपली लाडकी बहीण "जंगो" मिळाली. त्या जंगो भावंडांचे अपूर्व मिलन घडून आले." असे हे कथासूत्र आहे.

गोंडी संस्कृतीमध्ये आजही गरुड, वृक्ष आणि मासा यांना मातृस्थानी मानण्यात येते. या कथेतील सुकमा मासोळीचा जो भाग आहे तो वर दर्शविलेल्या शिल्पामध्ये चित्रित केला असल्याचे आपणास दिसून येईल. कथेमध्ये जे ४ भाऊ सांगण्यात आले आहेत ते गोंड लोकांतील चार देवे गोत्रांची ("नालवेसुरा" Four Brothers Phratry) ही आद्य दैवते होत. "जाक्कोदेव, बोमरे देव, कोरेबराल आणि कोरेसुंगो असे हे चार भाऊ होत" म्हणून सेतुमाधवराव पगडी यांनी सांगितले आहे.

गन्हवाच्या शिल्पामध्ये जे कमळाचे फूल दर्शविलेले आहे ते गोंडी समजुतीप्रमाणे, "ती मासोळी गरोदर आहे." असा संकेत देते. गोंडी भाषेमध्य "पुंगार पोयमाळ" म्हणजे "गरोदर रहाणे." असा वाक्प्रचार आहे. "पुंगार पोयमाळ" चा शब्दशः अर्थ "पुष्प उमलणे" असा आहे. पुंगार म्हणजे फूल व पोयमाळ म्हणजे उमलणे किंवा दरवळणे. परंतु जसे फळ लागण्यापूर्वी फूल उमलते तसे फलरूपी मूल जन्मण्यापूर्वी पुष्परूपी गर्भ पोटात उमलत असतो असे गोंड लोक मानतात. कोणत्याही स्त्रीला गर्भधारणेची लक्षणे दिसली, की तिथे "पुंगार पोयतू" असे गोंडी भाषेत म्हटले जाते. या संदर्भात गीतरचनाही गोंडी भाषेत आढळून येते.

"रायता हो बापा रायता हो। संभा निवा वेरो पुंगार पोयता ॥" वगैरे वगैरे.

गरोदर स्त्रियांना डोहाळे लागतात. त्यांना लिंबाचे लोणचे, आंब्याचे लोणचे, आवळ्याचे लोणचे खाण्याची इच्छा होते. याचे कारण महादेवाने तिला पुष्पसुगंध दिला आहे (पुंगार पोयतू – म्हणजेच ती गरोदर राहिली आहे), अशा आशयाचे एक सुंदर श्लेषात्मक गीत गोंड लोक फाग-गीतात गातात. येथे मुद्दा हाच आहे, की फुलावर मत्स्य दर्शविणे म्हणजे मत्स्य गरोदर असण्याचे सूचित करणे होय, आणि वरील शिल्पातील मत्स्य म्हणजे गोंडी संस्कृतीतील जंगोची माताच होय.

सारनाथच्या शिल्पात तर सुकमामत्स्याचे मुखातून जंगो ही अवतीर्ण होत आहे, प्रगट होत आहे, असे हुबेहूब जाणवते. आणि जंगो ही गोंड लोकांची अत्यंत महत्त्वाची देवता असल्याने प्राचीन काळच्या गोंडी संस्कृती जगणाऱ्या राजांनी तिची स्मृती कायम ठेवण्याकरिता तिला शिल्पबद्ध करून ठेवणे अगदीच स्वाभाविक आहे.

महेन्जोदारो आणि टेराकोट्टाच्या उत्खननांमध्ये वृक्षाराधनेच्या मुद्रांची शिल्पे व तबकड्या खूप उपलब्ध झालेल्या आहेत. त्यामुळे सिंधू संस्कृतीचे लोक वृक्षांची पूजा करीत असत असे विद्वानांचे म्हणणे आहे.

त्या संदर्भात फादर हेरास ह्यांचा 'ट्री-वरशिप इन महोंजोदारो' हा ग्रंथ विशेष उल्लेखनीय आहे.

"तत्कालीन लोक वृक्षाला ईश्वराचे मंदिर मानीत असत" असे सी. व्ही. नारायण अय्यर यांनी म्हटले आहे. ते म्हणतात, "समृद्धी आणि

अनुक्रमणिका

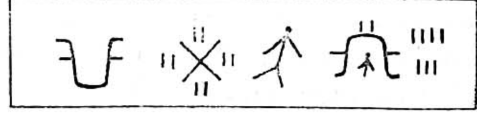
सृजनप्रक्रियेशी वृक्ष हे निगडित आहेत. आणि वृक्ष-विवाहाची प्रथा त्यातूनच निघाली आहे. वृक्ष तोडण्यापूर्वी त्या वृक्षाची मनोमन क्षमा मागण्याची प्रथा गोंड लोकांमध्येच दिसून येते. गोंड लोक रात्रीच्या प्रहरी कोणत्याही झाडाला स्पर्श करीत नाहीत अगर त्याची फळे तोडीत नाहीत. निद्रिस्त झाडातील प्राणतत्त्वाला इजा पोचू नये अशी गोंड लोकांची धारणा असते."[६] नवदांपत्यांच्या मीलनापूर्वी या जमातीच्या लोकांत मुलींचे विवाह वृक्षांशी लावून घेण्याची प्रथा आहे."[७] अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत– दोन दशकांपूर्वीपर्यंत– गोंड लोकांची लग्ने मंडपात कधीही होत नसत. ती वृक्षाखालीच होत असत.

वृक्षासंबंधीच्या विविध परंपरा, विधी आणि नियमांचे प्राबल्य गोंड समाजामध्ये असल्याने आणि वृक्ष हे गोंडांच्या जीवनाचे अविभाज्य अंग असल्याने गोंड लोकांना "वृक्ष गोंड" या एकाच अर्थाने "मरागोंड, मळागोंड, मारिया गोंड, माळीया गोंड, मुरा गोंड, मुरिया गोंड, झाडपी गोंड, मडावी (आडनाव) गोंड" इत्यादी नामांनी संबोधिले जाते. हेविट साहेबांनी तर गोंडाची व्याख्या अशी केली की, "खऱ्या अर्थाने वृक्षपूजा करणाऱ्या लोकांनाच मारिया गोंड असे म्हणतात."[८]

"वैशाख महिन्यात गोंड लोक मोठ्या देवाचा मोठा उत्सव साजरा करतात. ... राव आणि जंगो रायता मोहाच्या झाडावर वर्षभर ठेवलेले असतात. अक्षय्य तृतीयेनंतर रविवारच्या दिवशी राव आणि रायतांना मोहाच्या झाडाखाली उतरवितात. हा राव देव म्हणजेच सूयदेव होय आणि जंगो रायता म्हणजे चंद्रदेवता होय."[९]

मुद्दा हा, की गोंड लोकांची संस्कृती वृक्ष-पूजनाच्या बाबतीत महोंजोदारोची संस्कृती जगणाऱ्या प्राचीन लोकांशी तादात्म्य पावते आणि ते एकाच संस्कृतीचे लोक ठरतात. त्यामुळे वरील वृक्षांकित मुद्रा आणि शिल्पांचा गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भामध्ये विनासायास अर्थ लागतो.

महोंजोदारोच्या उत्खननामध्ये ३९६ अक्षरशिल्पे उपलब्ध झालेली आहेत. चित्रलिपीच्या प्लेट क्र. CXIX ते CXXIX प्रमाणे ती सुरक्षित आहेत त्यांतील चित्रलिपीचा फादर हेरासने जो अर्थ काढलेला आहे त्यावरून ती लिपी अगर अक्षरशिल्पे गोंडी संस्कृती जगणाऱ्या लोकांची होत, अशी खात्री पटते. फादर हेरासने अभ्यासलेल्या एखाद्या उदा-हरणाचा विचार येथे अनुचित ठरणार नाही. नमुना असा– (उजवीकडून डावीकडे)



फादर हेरासने वरील चित्रलिपीचे खालीलप्रमाणे वाचन केले आहे :

एक काल आल एट्दा आडू ।

आणि त्याचा अर्थ असा सांगितला आहे :

Of the eight dresses of a man dying seven times.

वरील वाचनात हेरासने दिलेले सर्व शब्द गोंडी भाषतील आहेत. त्यांचा गोंडी भाषेतील अर्थ पुढील-प्रमाणे आहे :

१) एक = सात ७. २) काल = पादभ्रमण, पाय-दळ, पाय किंवा पदयात्रा. ३) आल = स्त्रीजात, प्राणी. ४) एट्दा = आठ वेळा. ५) आडू = होय, होत असे, (आदू) ते – तत् – सूक्ष्मतत्त्व. याप्रमाणे गोंडी भाषेमध्ये चित्रलिपीतील शब्दांचा प्रचलित अर्थ आहे.

वरील चित्रशब्दांचा महोंजोदारोत सापडलेल्या काही चित्रशिल्पांशी संबंध जुळतो, तशी शिल्पचित्रे आणि वरील चित्रलिपी यांचा एकत्र विचार करणे अधिक सयुक्तिक होईल आणि त्यांचा गोंडी संस्कृ-तीतील "सतीक" म्हणजे "फेटरेमळा"च्या जोहार-कथेशी काही संदर्भ जुळतो काय, हे पहाता येईल.

महोंजोदारोत सापडलेल्या एका चित्रमुद्रेत सात स्त्रियांना बळी देण्यासाठी त्यांना सजवलेल्या अव-स्थेत रांगेत उभे ठेवलेले आहे. एक मारेकरी पिंप-ळाच्या झाडावर स्पष्टपणे दिसत आहे.

हेरास असे म्हणतात "The persons to be sacrificed were kept in prison and treated as tree temple prisoners. One of the seals represents how

seven victims fully decorated were kept ready for sacrifice...The custom was popular among the Dravidian tribes of the Chhota Nagpur plateau. The khond used to offer victims to Terri Pennu the earth Godess to avert misfortune... the Tamils and Cylone and KOIS of the Telgu country practise the cult till recently." [१०]

वरील अवतरणात KOIS हा शब्द गोंड अर्थाने आहे. त्या समाजातील प्रचलित पद्धतींचा हेरासनी समाचार घेतला आणि सदरहू चित्रशिल्पाचा संबंध तेवढा गोंडी संस्कृतीशी निगडित असल्याचे दाखवून दिले.

सदरहू चित्रशिल्पाचा खालील कथासूत्रामध्ये पूर्ण अर्थ स्पष्ट होऊन हेच कथासूत्र त्या चित्रात अंकित केलेले आहे अशी खात्री पटते.

गोंड लोकांत "सतीक" म्हणून ७ देवतांची सर्वत्र आराधना केली जाते. डॉ. ख्रिस्टोफ फुरर हैमनडॉर्फने आपल्या ग्रंथात गोंडांच्या ७ सतीकचे सचित्र वर्णन टिपून ठेवलेले आहे.

"एका मडावी (मरावी–वृक्षगोत्र) राजाला मूलबाळ नसल्यामुळे त्याने मानकोदेवीला नवस कबूल केला व पुत्रसंतती झाल्यास पहिला पुत्र देवीला अर्पण करू असे त्याने कबूल केले. त्याप्रमाणे मानकोदेवी त्यास प्रसन्न झाली आणि त्यास मंगो नामक मुलगा झाला, पण राजाने देवीचा नवस पूर्ण केला नाही. राजाला नंतर लागोपाठ ७ मुली-देखील झाल्या. पण राजाने नवसाची फेड केलीच नाही. त्यामुळे मानकोदेवीचा कोप होऊ लागला. सातही मुली उपवर झाल्या तरी त्यांना स्थळ येईना किंवा लमजारे (घरजावई) सुद्धा यायला कोणी राजी होईना. राज्यात दुष्काळ पडला. प्रजा त्रस्त झाली. रोगराई पसरली. तेव्हा राजाच्या सातही मुलींनी फेटरे नामक वृक्षाला वरले आणि दररोज त्या वृक्षाला पाणी घालण्याचे व्रत सुरू केले. एके दिवशी त्यांच्या भावाने तो वृक्ष कुऱ्हाडीने तोडून टाकला. दुसरे दिवशी त्या मुलींना तो वृक्ष तोडलेला पाहून अतीव दुःख झाले. बुंध्यातून रक्त वहात होते. त्यांनी सर्व फांद्या गोळा करून त्या पेटवून दिल्या आणि सातही जणींनी त्यात उड्या टाकल्या. दुरून मंगोनेही तो प्रकार पाहिला व त्यानेही तेथे धावत जाऊन आगीत उडी घेतली. तेव्हा त्या सातही बहिणींनी त्याला आपल्या लाथांनी दूर लोटले. त्यामुळे त्याची राख वेगळी पडली व त्या सातही बहीणींची राख वेगळ्या बाजूला पडली."

गोंड लोक तेव्हापासून त्या सातही बहिणींना "सतीक" नावाने ओळखतात व मंगोला "बंदूदेव" म्हणून संबोधतात. त्यांची अशी कल्पना आहे, की कबूल केलेला नवस देव कोणत्याही प्रकारे फेडून घेतो. वरील प्रकारे मानकोदेवीने सात बहिणींचा बळी घेतला व नवसाची फेड करून घेतली.

या कथेत हिंदुधर्मातील सती जाण्याच्या पद्धतीची पाळेमुळेसुद्धा रुजलेली आढळून येतात.

या कथेचा आशय वरील चित्रशिल्पामध्ये भरलेला दिसतो आणि मुख्य म्हणजे वरील नमुन्यातील चित्रलिपीमध्येसुद्धा हीच कथा चित्रित केलेली आहे, असे दिसून येते. या कथासूत्राचा संदर्भ घेऊन त्याचे वाचन खालीलप्रमाणे करता येईल :

"सतीकता[१] मळातून[२] बंदूपेन[३] अळमवीर[४] नटकशी लाकांजतूर[५]"

याचा अर्थ असा होतो—

"१) सात सती बहिणींनी २) वरलेल्या वृक्षाला ३) बंधूदेव ४) आठवा भाऊ याने तोडून ५) देवाचा नवस दिला."

वरील चित्रलिपी उजवीकडून डावीकडे न्याहाळत गेल्यावर या कथासूत्रातील आशय हुबेहुब तरळू लागतो आणि अशी खात्री पटते, की जे चित्र सात व्यक्तींच्या बळीपूजेचे चित्रण करते त्याचाच अर्थ चित्रलिपीत कोरून ठेवण्यात आला आहे. आणि या अक्षरशिल्प व चित्रशिल्पांचे प्रयोजन गोंडी संस्कृतीतील फेटरेमळाच्या जोहारकथेचे निवेदन करणे आणि सात सतीकची स्मृती कायम करणे एवढेच आहे असे वाटते.

येथेही गोंडी संस्कृतीमधील वृक्षपूजेचे महत्त्व अधिक प्रभावीपणे दिसून येते.

"ढग–आकाशातून उत्पन्न होणाऱ्या वायुदेवता आणि पर्जन्यदेवता ह्या गोंड लोकांच्या पालक देवता

(Parent Gods) होत. वायुतत्त्व आणि वृक्षतत्त्व मिळून जी एक देवता होते ती गोंड लोकांची 'मारोती' नामक देवता होय. "This was the tree and wind God of the Gonds called Maroti or Hannuman." असे J. F. Hewitt यांचे मत आहे. त्यांनी मारोती शब्दाची "मरा + वोती म्हणजे "वृक्ष + वात (किंवा वारा)" अशी फोड करून अर्थ सांगितला. गोंडी भाषेत "वोम" म्हणजे "नेणे" या क्रियापदाची वोती, वोत, अशी रूपे आहेत. तसेच "वाम्" म्हणजे येणे या क्रियापदाची वळा = ये; वान्ता = येते; वात, वाती = आलेली, आली; वाया, वायु = येत आहे आणि वळी अशी रूपे "वारा" या अर्थाने प्रचलित आहेत. यावरून येणे, जाणे, वहन करणे या क्रियापदांपासून मारोती शब्दाची व्युत्पत्ती झाली आहे हे कळून येईल. हनुमान हा शब्ददेखील त्याच अर्थाचा आहे. त्यात हनु + मान ही गोंडीतील "हने + मन" यांची अपभ्रंशित रूपे होत. त्यांचा अर्थ "जाणारा + रहा किंवा हो" असा आहे. वारा जोराने वहातो म्हणून झाडेझुडपे पडतात, हालतात आणि झाडेझुडपे हालतात म्हणून वारा उत्पन्न होतो अशी गोंड लोकांची कल्पना आहे. एका झाडाहून दुसऱ्या झाडावर "वायु-उड्डाण" करणाऱ्या "वानर" नामक प्राण्याला गोंड लोक मारोतीचे प्रतीक मानतात. म्हणून मारोती या देवाची प्रतिमा वृषाकपीच्या स्वरूपात व्यक्त केली जाते. याप्रमाणे वृषाकपी या वेदकालीन देवतेचे मूळदेखील गोंडी संस्कृतीमध्येच आढळून येते.

किमयं त्वां वृषाकपिश्चकार हरितो मृगः ।
यस्मा इरस्य सीदुन्वर्यो वा पुष्टीमद्वसु
विश्वस्मादिन्द्र उत्तरः ॥ ऋ १०।८६।३

जेव्हा "आमच्या आर्यस्वामी इन्द्राने तुमचे पोषण करणारी संपत्ती हरण केली. तेव्हा तुमच्या ह्या जंगलातील वृषाकपीने काय केले ? आमचा इंद्रच श्रेष्ठ आहे."

या ऋचेवरून असे दिसते, की ऋग्वेदकाळी मारोतीला आर्यलोक वृषाकपी असे संबोधित असत. मारोती हा गोंडांचा अत्यंत प्राचीन देव होय. महोंजोदारोतील पिंपळाच्या वृक्षावर चितारलेली मानवी आकृती ही "मारोती" या देवाचे प्रतीक असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही.

गोंडांच्या संस्कृतीमध्ये मारोती ब्रह्मचारी मानण्यात येत नाही, तर त्याचे उलट ती देवता म्हणजे सुदृढ प्रजाजननाची आद्यदेवता होय असे मानले जाते. ही गोष्ट नवरी नवरदेवांना मारोतीच्या दर्शनाला नेण्याची जी प्रथा आहे त्यावरून सिद्ध होते. हिंदुधर्मात गणपती हा आद्य पूजनाचा अधिकारी मानण्यात येतो. पण गोंड लोक सर्व देवांच्या अगोदर नाटेंदोर मेळयान "म्हणजे गावचा स्वामी" मारोती याचीच पूजा करतात.

महोंजोदारोच्या उत्खनतात सापडलेल्या खापरांच्या मुद्रांवर डोक्यावर शिंगे धारण करणाऱ्या देवांच्या प्रतिमा आहेत. गोंड लोकांत पुजारी, नाईक राजा आणि राजाचे प्रधान यांनी सभारंभ-उत्सवप्रसंगी शिंगांचे मुगुट धारण करण्याची फार प्राचीन प्रथा आहे. PL VII Fig 7 या खापरी मुद्रेवर डोक्यावर शिंगे असलेल्या एका वीराची प्रतिमा आहे. त्याच्या उजव्या हातात धनुष्य व डाव्या हातात बाण आहे. तोंडावर लांबसा मुखरक्षक मुखवटा आहे. तसेच प्लेट क्र. XII 18 व 22 आणि टोरा कोट्टाच्या उत्खननातील प्लेट क्र. XCVI- 3 येथील शिंगे असलेल्या प्रतिमांबाबत सर जॉन मार्शलने "त्या आर्यपूर्वीच्या भारतीय लोकांच्या देवता होत." असे सांगितले आहे. ते आर्यपूर्व लोकांचे धर्मगुरू असण्याची शक्यताही त्यांनी दर्शविली आहे. त्या लोकांत त्या काळी नंदीची पूजा प्रचलित असल्याने शिंगे धारण करण्याची प्रथा निर्माण झाली, असे विद्वानांचे मत आहे. अगदी अशाच प्रकारचे वर्णन ऋग्वेदामध्ये आर्येतर दस्यु-लोकांच्या देवांचेही आहे.

दासस्य चिदवृषशिप्रस्य माया जघ्नथुर्नरापृत नाज्येषु ॥ ऋ. ७-९९-४

"संग्रामात शिंगे धारण करणाऱ्या वृषशिप्रदासांची माया नष्ट केली" ॥

या ऋचेतील वृषशिप्राचा अर्थ शिरस्त्राण किंवा मुगुट असाच आहे. ऋचा क्र. १-३३-१२ मध्ये शिंगे धारण केलेल्या शुष्णावर कुत्स नामक आर्याने स्वारी केली असे वर्णन आहे. तात्पर्य हेच, की त्या काळी आर्यपूर्व राजे हे शिंगांचे मुगुट धारण

अनुक्रमणिका

करीत असत. प्राचीन काळी शिवाच्या डोक्यावर शिंगाचेच मुगुट होते व त्याचे रूपांतर चंद्रकोरीमध्ये आता करण्यात आले असे अॅडव्होकेट पी. आर. देशमुखांचे प्रभावी प्रतिपादन आहे.[११] अॅड. देशमुख म्हणतात. "आदिवासी मुरीया गोंडांच्या देवांच्या डोक्यावर अजूनही बस्तर भागात शिंगांचे मुगुट चढविण्याची प्रथा आहे. सण, उत्सव, नृत्य -गायनाच्या वेळी बस्तरमधील गोंड, बैगा, माडीया आणि ओरिसातील सवर लोकांत ही प्रथा अजूनही सुरूच आहे. रामगड विभागातील गोंड लोकांतही शिंगांचे मुगुट धारण करण्याची प्रथा आजतागायत पहायला मिळते."

यावरून वरील शिल्पमुद्रांवरील देव हे गोंडांचेच देव होत याविषयी शंका रहात नाही. गोंड लोकांतील "मुन्याल पेन"ची ती प्रतिमा होय हेही निश्चित रूपाने सांगता येते. "मुन्याल पेन"चा अर्थ डॉ. बुरडकरांनी अंगरक्षक देवता Divine Watchman असा दिला आहे.[१२]

अंगरक्षक "मुन्याल पेन" हा देव माणसाचे सदैव रक्षण करीत असतो व तो आपल्या खांद्यावर बसलेला असतो असे गोंड लोक मानतात. आपण जेव्हा लघवी किंवा शौचास करतो तेव्हा हा देव अंगावेगळा होतो व आपल्या बाजूला आपल्या सोबत रहातो. पाण्याचा गुळणा करून खांद्यावर पाणी लावले, की हा देव पुनः खांद्यावर स्थानापन्न होतो. म्हणून गुळणा करून आपल्या खांद्याला पाणी लावण्याची प्रथा त्यांच्यांत रूढ आहे.

भारतीय उत्खननात लिंगपिंड, नंदी, वाघ, घोडा, सिंहमुद्रा (अशोक स्तंभावरील चौमुद्रांकित सिंह) इत्यादी शिल्पेही उपलब्ध झालेली आहेत. त्या सर्वांचा अर्थ गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भात लावण्याचा प्रयत्न केल्यास आपणास त्यांतील अनाकलनीय अशी तथ्ये आणि सत्ये उमगू लागतील. आणि अशी खात्री पटू लागेल, की गोंडी संस्कृतीशिवाय भारतीय संस्कृतीचे चित्रण करीत रहाणे म्हणजे निव्वळ एक हात लाकूड व नऊ हात ढिलपी पाडणे होय.

संदर्भ सूची

१. हंसमुख सांकलिया– सालवृक्ष, गोंड आणि लंकेचे स्थान–लोकसत्ता ता. ४।११।७६.
२. सेतुमाधवराव पगडी– Among the Gonds of Adilabad.
३. कल्पना देसाई– Iconography of Vishnu.
४. डॉ. श्री. गं मोढे– मत्स्यावताराचे मूर्तिवैज्ञानिक स्वरूप–त्रैमासिक भारतीय इतिहास आणि संस्कृति–एप्रि. मे जून १९७९
५. व्यंकटेश आत्राम– शिमगा फाग (उत्तरार्ध) नवभारत मासिक पान २९.
६. सी. व्ही. नारायण अय्यर– Ibid III pp. 33–34.
७. Original inhabitants of India p. 492.
८. J. F. Hewitt– Ruling races of Prehistoric times.
९. व्यंकटेश आत्राम– गोंडांचे सण आणि उत्सव, नागपूर आकाशवाणीवरील १८–५–८० चे भाषण.
१०. ए. पी. करमरकर– The riligions of India. पृष्ट २१३
११. अॅड. पी. आर. देशमुख– सिंधु संस्कृति, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती.
१२. Dr. M. P. Buradkar– Social Organization of the Gonds in the Central Provinces of India.

वि. स. तुळपुळे

मराठी भाषेच्या सहस्रवर्षपूर्तीच्या निमित्ताने*

भाषेचा विकास कसा होतो याचे विश्लेषण करून मराठीच्या प्रगतीसाठी प्रयत्न कोणत्या दिशेने होणे जरूर आहे, याची चर्चा या लेखात केली आहे. मराठी भाषेला लवकरच एक हजार वर्षे पूर्ण होतील. त्या संबंधात हा ऊहापोह अप्रस्तुत ठरू नये. तात्त्विक चर्चेच्या जोडीला कार्यान्वित करता येण्याजोग्या योजनांचा आराखडाही तपशीलासह दिला आहे.

मराठीतील पहिला शिलालेख "चामुंडराये करवियलें" हा आहे, तेथूनच मराठीचा उगम होतो असे इतिहासकारांचे मत आहे. म्हैसूर राज्यातील ज्या बाहुबली भगवानाचे मूर्तीखाली हा शिलालेख आहे, त्या मूर्तीचा सहस्राब्दी महोत्सव १९८१ च्या फेब्रुवारी–मार्चमध्ये आयोजित करण्यात आला होता. त्या निमित्ताने मराठी भाषेच्या गौरवार्थ काही करावे अशी कल्पना पुढे येत आहे. यासंबंधात अनेक योजना सुचवता येतील. पण त्या योजना केवळ सवंग लोकप्रियता मिळवण्यासाठी किंवा काही उच्चभ्रू विद्वानांचे समाधानासाठी आखल्या जाऊ नयेत. तळाचा ठाव घेऊन खऱ्याखुऱ्या लाभदायी योजना आखल्या गेल्या, तरच खर्च होणारा पैसा योग्य कारणी लागला असे होईल.

भाषा : एक साधन

मूलतः भाषा हे मानवाला वरदान ठरलेले पण मानवानेच निर्मिलेले साधन आहे (अर्थात निसर्गाच्या मदतीने). इच्छा, विचार, भावना इत्यादींच्या अभिव्यक्तीचे भाषा हे एक माध्यम आहे. कोणत्याही साधनाची प्रगती ते किती जास्त प्रमाणात वापरले जाते यावर अवलंबून असते. जीवनाच्या जितक्या जास्त क्षेत्रात एखादी भाषा वापरली जाईल, त्या प्रमाणात तिचा विकास होत जाईल. मराठीचा प्रभाव वाढवायचा असेल, तर जीवनाच्या विविध अंगांना स्पर्श करण्याची तिची क्षमता वाढविली पाहिजे. मराठीचा गौरव वाढवायचा असेल, तर तिचा अधिकाधिक वापर कसा होत जाईल याकडे लक्ष दिले पाहिजे. सध्या आपल्या मराठीबद्दलच्या भावना मायबोली म्हणून वाटणारे प्रेम आणि हजार वर्षांत मिळालेल्या सांस्कृतिक ठेवीचा अभिमान अशा आहेत. ही शिदोरी काही पुरेशी नाही. विविध क्षेत्रांतील गुंतागुंतीच्या संकल्पना आणि प्रक्रिया मराठीत सहजपणे आणि अचूकपणे व्यक्त करता आल्या पाहिजेत. एरवी आणखी शे-दोनशे वर्षांनी मराठी मृत भाषेत जमा झाली, तर आश्चर्य वाटायला नको.

भाषेच्या वापराची दोन महत्त्वाची क्षेत्रे

हल्लीसुद्धा सुशिक्षित लोक (विशेषतः अत्याधुनिक) इंग्रजीचा मोठ्या प्रमाणात वापर करतात. त्याबद्दल त्यांची हेटाळणीही होते. पण ते इंग्रजी वापरतात त्याला केवळ शिष्टपणा हेच एक कारण नाही; जे जीवन ते जगतात, त्यातील समस्या व संकल्पना ते इंग्रजीतच सुलभतेने व्यक्त करू शकतात.

याचा अर्थ भारतीय भाषा दरिद्री आहेत असा नाही. भाषेच्या विकासाची दिशा आणि सामाजिक परिस्थिती यांचा जवळचा संबंध असतो. ज्या क्षेत्रात नवीन जाणिवा निर्माण होतात त्या दिशेने भाषेची प्रगती होते.

उदाहरणार्थ, हिंदीत काल आणि उद्या यांना कल हा एकच शब्द आहे. मराठीतही परवा हा शब्द

* नागपूर येथील 'सामाजिक अभ्यास केंद्राच्या' सौजन्याने

अनुक्रमणिका

दोन अर्थांनी वापरतात. उलट इंग्रजीत प्रत्येकासाठी वेगळा शब्द आहे. पण आपल्याकडे आप्तसंबंधात शब्दांचा भरणा भरपूर आहे. तसे इंग्रजीत नाही. चुलतभाऊ, मामेभाऊ, मावसभाऊ वगैरेंना कझिन हा एकच शब्द आहे. माझ्या मते या फरकाला कारण आपल्या कृषिप्रधान एकत्रकुटुंबपद्धती असलेल्या समाजात वेळेला विशेष महत्त्व नव्हते; पण नात्यागोत्यांना होते. नेमकी याच्या उलट परिस्थिती औद्योगिकरणाकडे वाटचाल करणाऱ्या एकत्रकुटुंब-पद्धती नसलेल्या पाश्चात्त्य समाजात होती हे आहे. (एका भाषातज्ञाशी चर्चा करताना ही कारणपरंपरा संभाव्य वाटते असे मत त्याने व्यक्त केले.)

या संदर्भात कोणत्या क्षेत्रात भाषेच्या वापरासंबंधी नितांत प्रयत्नांची आवश्यकता आहे याचा विचार केल्यास १) राज्यकारभार आणि २) उच्च शिक्षण ही क्षेत्रे निवडता येतील.

या दोन क्षेत्रांतील सद्य परिस्थिती

१९७९ हे मराठी राज्यभाषा वर्ष समजण्यात आले होते. महाराष्ट्र शासनाशी संबंधित व्यवहार मराठीत व्हावा हे त्यामागे उद्दिष्ट होते. आता शासनाचा बराच व्यवहार मराठीतून होतो. विशेषतः जिल्हा परिषदा, सहकारी संस्था वगैरेंबाबत; पण न्यायालये, तांत्रिक व व्यावसायिक क्षेत्रे यांत इंग्रजीचा वापर सर्रास होतो. त्यामुळे शेतकरी, मजूर, लहान व्यापारी यांची बरीच गैरसोय होते. कारण या ना त्या कारणाने त्यांचा कायद्याशी अनेकदा संबंध येतो– आणि हे कायदे तर इंग्रजीत असतात.

शिक्षणात माध्यमिक अवस्थेपर्यंत मराठी भाषा शिक्षणाचे माध्यम म्हणून बहुतेक ठिकाणी वापरली जाते. महाविद्यालयांतही कला, वाणिज्य वगैरे शाखांतील शिक्षण बहुतेक ठिकाणी मराठीतून होते. पण विज्ञान, अभियांत्रिकी, वैद्यक आणि इतर व्यावसायिक अभ्यासक्रमांत इंग्रजी हेच माध्यम आहे. सध्याच्या युगात याच अभ्यासक्रमांना मानाचे स्थान आहे. परिणामतः ज्यांना पुढे हे अभ्यासक्रम शिकायचे आहेत, असे अनेक विद्यार्थी शाळेपासूनच इंग्रजी माध्यम स्वीकारतात.

भाषावार प्रांतरचना करताना सर्व व्यवहार मातृभाषांतून व्हावे व भारतीय भाषांचा विकास व्हावा अशी कल्पना होती. १९५६ मध्ये भाषावार प्रांतरचना झाली. त्यावेळी मुंबई राज्य द्विभाषिकच राहिले. झगडून मराठी जनतेने वेगळे मराठी राज्य १९६० मध्ये मिळविले. त्यालाही आता वीस वर्षे झाली. या सर्वांचा विचार करता आतापर्यंत झालेली प्रगती उल्लेखनीय म्हणता येणार नाही.

बदलांतील अडचणी

योग्य ते बदल करण्यामध्ये काही अनिवार्य अडचणी आहेत. इतर राज्य सरकारे आणि केंद्र सरकार यांनी निसंदिग्ध भूमिका घेतल्याशिवाय या अडचणी दूर होणार नाहीत. पण ही कोंडी फुटावी अशी इच्छा असेल, तर काहीतरी मार्ग काढलाच पाहिजे. मराठी भाषेला एक हजार वर्षे पूर्ण होत आहेत या निमित्ताने पुढाकार घेऊन महाराष्ट्र शासन आणि जनता यांनी असा मार्ग काढण्याचा संयुक्त प्रयत्न करावा. असा मार्ग काढण्यासाठी कोणते उपक्रम हाती घेता येतील, यासंबंधी काही रचनात्मक सूचना खाली मांडल्या आहेत.

अंमलात आणता येण्याजोगे उपक्रम

१) राज्यकारभारात शासनाचा राज्यातील अंतर्गत पत्रव्यवहार मराठीत आणि केंद्र सरकार व इतर राज्यसरकारे यांचेशी हिंदीतून करायचे कटाक्षाने ठरवून टाकावे. तसेच महाराष्ट्रीय उद्योजकांना आपले हिशेब व इतर व्यवहार मराठीतून करण्यास उत्तेजन द्यावे (गुजराती व्यापारी आपले हिशेब गुजरातीतून ठेवतात असे म्हणतात). यामुळे मोठा मानसिक बदल होईल असे वाटते. शासनाचे वरच्या श्रेणीतील अधिकारी तसेच उच्चभ्रू बुद्धिजीवी या वर्गात इंग्रजीला कळत न कळत जे अवास्तव महत्त्व दिले जाते ते यामुळे कमी होण्याची शक्यता आहे.

२) उच्च शिक्षणाच्या ज्या शाखांत मराठी माध्यम नाही त्या शाखांत मराठी माध्यम आणल्यास या प्रक्रियेला चालना मिळेल (यापासून इतर महत्त्वाचे फायदे होतील ते वेगळेच. राज्यकारभार मराठीतून चालल्यास लोकशाही खोलवर रुजेल. शिक्षणात सर्व स्तरांवर मातृभाषा माध्यम झाल्यास विषय सोपे होतील. ग्रामीण विद्यार्थ्यांची एक मोठी अडचण दूर होईल, वगैरे).

"उच्च शिक्षणात माध्यम बदलले, तर विद्यार्थ्यांचे नुकसान होईल", "परिभाषा, पाठ्यपुस्तके वगैरें-

बाबत अडचणी आहेत " अशी विधाने केली जातात. एकदम सर्व बदल न करता ते क्रमशः केले आणि हे बदल सुनियोजित असतील, तर सर्व अडचणींवर मात करता येईल.

उच्च शिक्षणाच्या माध्यमातील बदलाची योजना

असा बदल घडवून आणण्यासाठी राज्यशासनाने विज्ञान व व्यावसायिक (अभियांत्रिकी, तंत्रविद्या वगैरे) शिक्षणाची काही महाविद्यालये प्रयोगाखातर निवडावी. त्यांना या बदलासाठी खास अनुदान द्यावे. त्यामध्ये भरती होणारे विद्यार्थी उच्च पातळीचे असावेत. राज्यशासनात नोकरीची हमी आणि भरपूर शिष्यवृत्त्या दिल्यास असे विद्यार्थी मिळू शकतील. मराठीतून शिक्षण देताना इंग्रजीवर भाषा या दृष्टीने त्यांचे प्रभुत्व राहील अशी काळजी घ्यावी. त्यायोगे त्यांना इतरत्र नोकरी मिळण्यात बाधा येणार नाही. वरच्या पातळीचे कार्यक्षम पदवीधर बाहेर पडतात असे दिसून आल्यास या प्रयोगाची व्याप्ती वाढविता येईल.

असे शिक्षण देताना पाठ्यपुस्तके व परिभाषा या संबंधाने अडचणी येतील. मागणी तसा पुरवठा या न्यायाने या अडचणी सध्या भेडसावणाऱ्या वाटतात तशा नंतर वाटणार नाहीत. त्यातून परिभाषा बऱ्याच प्रमाणात अगोदरच तयार झालेली आहे. पाठ्यपुस्तकांबाबतही मागणी-पुरवठ्याच्या नियमावर अवलंबून रहायचे नसेल, तर योजना आखता येतील.

पाठ्यपुस्तकांच्या निर्मितीच्या बऱ्याच योजना सरकारी व निमसरकारी संघटनांमार्फत चालतात. पण मराठीतून विज्ञान किंवा स्थापत्यशास्त्र, अभियांत्रिकी वगैरे व्यावसायिक शाखांतील पाठ्यपुस्तके कितपत लिहिली जातात याबद्दल शंका आहे. ते कामही दर्जेदार होण्यासाठी पद्धतशीर प्रयत्न व्हावेत. प्रत्येक पुस्तकाच्या लेखनासाठी मार्गदर्शक म्हणून एक विषयातील अधिकारी व्यक्ती, लेखनासाठी विषयाचा एक जाणकार व मराठीवर प्रभुत्व असलेला एक अशा तिघांची संयुक्त समिती असावी.

पाठ्यपुस्तकांच्या निर्मितीचे काम बरीच वर्षे पुरणारे आहे. विद्यापीठांमधून यासंबंधी प्रशिक्षण देणारे वर्ग सुरू करावेत. विज्ञान व व्यावसायिक पदवीधरांना मराठीतून लेखन करण्याचे प्रशिक्षण द्यावे (ज्यांचा तिकडे कल असेल त्यांना). वाङ्मयाच्या पदवीधरांना विज्ञान वा तांत्रिक विषयांची थोडीफार ओळख करून द्यावी. असे प्रशिक्षित मनुष्यबळ वर दिलेल्या समित्यांसाठी वापरता येईल.

अशा रीतीने हजार वर्षांची परंपरा असलेली आपली भाषा चिरतरुण राहावी अशी इच्छा असेल, तर त्यासाठी नियोजनबद्ध कृतीची तातडीने आवश्यकता आहे हे विसरता येत नाही.

अनुक्रमणिका





कल्याण काळे

व्यावहारिक मराठी

मागच्या वर्षी पुणे विद्यापीठाच्या वाणिज्य शाखेने अभ्यासक्रमातून मराठी विषय काढून टाकण्याचा निर्णय घेतला. त्या निमित्ताने सर्व महाराष्ट्रभर तीव्र स्वरूपाच्या प्रतिक्रिया व्यक्त झाल्या. सभा, मेळावे भरवून मराठीवरील अन्यायाला वाचा फोडली गेली. वर्तमानपत्रांनी खास अग्रलेख लिहिले. वाचकांनी वर्तमानपत्रांतून पत्रं लिहून आपली उलट सुलट मतं हिरीरीने मांडली. अखेर पुणे विद्यापीठाच्या वाणिज्य शाखेने या निर्णयाचा फेरविचार करून 'जैसे थे' स्थिती आणायची तयारी दाखवली आणि या वादळाची तीव्रता बऱ्याच अंशी कमी झाली.

या मतमतांतरांच्या गदारोळात एक अतिशय समयोचित आणि उपयुक्त अशी मागणी पुढे आली होती. विद्यापीठाच्या काही शाखांतून तरी व्यावहारिक मराठीचा अभ्यासक्रम शिकवला जावा, अशी ती मागणी होती. सध्या शाळाकॉलेजांतून मराठी हा विषय म्हणून शिकवताना प्रामुख्याने मराठीचं साहित्य शिकवलं जात आहे. ज्यांना पुढे साहित्याचाच अभ्यास करायचा आहे, त्यांच्या दृष्टीने ते काही अंशी ठीक आहे. पण ज्यांना वकिली, डॉक्टरकी, इंजिनिअरिंग इ. सारख्या विषयांचा अभ्यास करायचा असतो, त्यांच्या दृष्टीने हा अभ्यास निरुपयोगी वाटतो. त्यांची साहित्यिक अभिरुची जोपासायला पाहिजे, मराठी साहित्याच्या वैभवाची त्यांना ओळख झाली पाहिजे, इ. हेतू कितीही चांगले असले, तरी बहुसंख्य विद्यार्थ्यांना हा अभ्यासक्रम लोढण्यासारखा वाटतो ही वस्तुस्थिती आहे. यासाठी मराठी विषयच काढून टाकणे हा त्यावरील उपाय निश्चितच नव्हता. कारण त्यामुळे सध्याचे प्रश्न सुटले नसते. विद्यार्थ्यांना त्यांच्या भावी जीवनात उपयोगी पडतील असे व्यावहारिक मराठीचे अभ्यासक्रम तयार करून शिकवावेत असा एक पर्याय सुचवण्यात आला. ही मागणी तशी रास्त होती; पण विद्वानांचं तिच्याकडे लक्ष गेलेलं दिसत नाही. पुणे विद्यापीठाच्या वाणिज्य शाखेने आपला निर्णय बदलताच या विषयावरचं विद्वानांचं लक्ष उडालं. पण या विषयाची निकड व महत्त्व पाहता त्याची उपेक्षा होऊ नये असं वाटतं

'व्यावहारिक मराठी' म्हणजे व्यवहारात उपयोगी पडेल असे मराठी हे स्पष्ट असलं, तरी जास्त तपशीलात जायचा प्रयत्न करताच त्यासंबंधीची संदिग्धता ध्यानात येऊ लागते. व्यावहारिक मराठीचा अभ्यासक्रमात समावेश करायचा म्हणजे काय करायचं ? विद्यापीठाच्या कोणत्या शाखेत तो सुरू करावा ? शाळेतही त्याला स्थान असावं काय? हा अभ्यासक्रम किती वर्षांचा असावा ? त्याची पाठ्यपुस्तकं कशी असावीत ? तो शिकवणाऱ्या शिक्षकांची पात्रता काय असावी ? केवळ लेखी व्यवहाराचाच त्यात विचार केलेला असावा की, बोली व्यवहाराचाही त्यात समावेश असावा ? इ. प्रश्नांची स्पष्ट उत्तरं आज आपल्याजवळ नाहीत. कारण या विषयाचा अद्याप गंभीरपणे विचार झालाच नाही.

शिक्षणक्षेत्रात निरनिराळ्या स्तरांवर आज जे मराठीचं अध्यापन होत आहे, ते बरंचसं एकांगी आहे. एक तर ते लेखनव्यवहारातलं मराठी आहे. त्यातही काही विशिष्ट क्षेत्रातलंच मराठी शिकवलं जात आहे. प्राथमिक स्तरावरील अभ्यासक्रमात सर्वसाधारणपणे सांस्कृतिक विषयांवरच भर दिला जातो. इतिहास-पुराणांतल्या कथा, जुन्या दंतकथा, महापुरुषांची चरित्रं, नीतिकथा यांतूनच पाठ्य-

पुस्तकांची सामग्री निवडली जाते. जरा वरच्या स्तरावर म्हणजे माध्यमिक आणि उच्च माध्यमिक स्तरावर साहित्याच्या विविध प्रकारांचा परिचय करून देण्यावर भर असतो. विद्यापीठीय स्तरावर निवडक साहित्यकृतींचा मूल्यमापनात्मक अभ्यास होतो. हा सर्व अभ्यास प्रामुख्याने आशयकेंद्रित असाच असतो. या सांस्कृतिक वा साहित्यिक विषयांचं वाहन जी भाषा, तिच्याकडे दुर्लक्षच झालेलं असतं. व्याकरण, भाषाशास्त्र इ. चा या अभ्यासक्रमात समावेश असतो, पण तोही स्वतंत्र विषय म्हणून. इतिहास, भूगोल यांचा जसा अभ्यास करावा तसाच व्याकरण अथवा भाषाशास्त्राचा अभ्यास होतो. आपण जी भाषा बोलतो, लिहितो त्या भाषेचं हे वर्णन आहे, आपल्या प्रत्यक्ष अनुभवांशी ते निगडित आहे याची जाणीव क्वचितच निर्माण केली जाते.

मराठी हा विषय म्हणून जसं शिकवलं जातं, तसंच माध्यम म्हणूनही हल्ली बहुतेक सर्व स्तरांवर वापरलं जातं. या ठिकाणी तर भाषेकडे दुर्लक्षच करावं, असा अलिखित संकेत आहे. माध्यम म्हणून वापरल्या जाणाऱ्या मराठीचं स्वरूप, विषयागणिक तिच्यात येणारी लवचिकता, आशय व्यक्त करण्याची तिची क्षमता, तिचं सामर्थ्य यांचा विचार कधीच केला जात नाही. विद्यार्थ्यांनी प्रभावीपणे तिचा वापर कसा करावा याकडेही सध्याच्या शिक्षणपद्धतीमध्ये दुर्लक्ष झालेलं असतं.

थोडक्यात, आपल्या शिक्षणपद्धतीत भाषा म्हणून मराठीचा अभ्यास कुठेही केला जात नाही. जी भाषा विद्यार्थी शिकतात ती केवळ अनुषंगाने. विद्यार्थ्यांची भाषिक क्षमता लक्षात घेऊन तिचा सर्वांगीण विकास करणं याकडे कुठेही लक्ष दिलं जात नाही. त्यासाठी भाषाशिक्षणाकडे पाहण्याची संपूर्ण दृष्टीच बदलली पाहिजे. व्यावहारिक मराठीची मागणी स्वीकारायची असेल, तर आपल्याला ही नवीन दृष्टी स्वीकारली पाहिजे. कारण व्यावहारिक मराठी हा प्रामुख्याने भाषाशिक्षणाचा विषय आहे, आशय वा विषय शिकवण्याचा नाही.

या भाषाशिक्षणाचा दोन स्तरांवर विचार करावा लागेल : १) सर्वसामान्य भाषाशिक्षण आणि २) व्यवहारसापेक्ष भाषाशिक्षण. सर्वसामान्य भाषाशिक्षणात भाषेचे ध्वनी आणि त्या ध्वनींच्या निरनिराळ्या स्तरांवरील सार्थ रचना, वाक्यांच्या विविध संरचना, वाक्यांच्या साहाय्याने होणारी विचारांची बांधणी इ. चा क्रमाक्रमाने विचार करावा लागेल. त्याचबरोबर श्रवण, भाषण, वाचन, लेखन इ. भाषिक कौशल्यं आणि त्यांचा विकास याकडेही लक्ष पुरवावं लागेल. दुसऱ्या स्तरावर विद्यार्थ्यांच्या अभ्यासविषयाशी संबंधित अशी भाषा शिकवण्यावर भर राहील. भाषेचं व्याकरण व कार्यकर शब्द सगळीकडे एकच असले, तरी ज्या क्षेत्रात त्या भाषेचा व्यवहार होतो त्या क्षेत्रानुरूप शब्दयोजना, आविष्कारपद्धती, इत्यादी बदलत असतात. त्या परिस्थितीचा विचार करून जास्तीत जास्त परिणामकारकपणे भाषा कशी वापरता येते, हे या स्तरावर शिकवावं लागेल.

मराठी ही आपली मातृभाषा असल्यामुळे ती आपल्याला येतच असते, तिच्यात शिकायचं वा शिकवायचं ते काय, असा प्रश्न अनेक वेळा पडतो. पण मातृभाषेत शिकण्या-शिकवण्यासारखं काही नसतं, हा एक भ्रम आहे. लहानपणी मूल आपल्या भोवतालच्या पर्यावरणातून अनुकरणाने आपली भाषा शिकतं, हे सर्वांना माहित आहे. पण कोणत्याही पर्यावरणाची भाषा कधीच संपूर्ण नसते. ती त्या पर्यावरणातील समाजाची गरज भागविणारी असते. नित्याच्या व्यवहारात आवश्यक तेवढीच भाषा साधारणपणे पर्यावरणात वापरली जाते आणि मूल ती भाषा शिकतं. मुलाची ही भाषा पुरेशी निर्मितीक्षम असते. म्हणजे त्याला भाषेतील रचनांचे नमुने माहीत असतात. त्यांचा उपयोग करून तो नवीन वाक्यं बनवू शकतो. भावी जीवनातील अनुभव व्यक्त करण्याची त्याच्यात क्षमता येते, या दृष्टीने त्याचं भाषा शिक्षण लहानपणीच पूर्ण झालेलं असतं.

पण त्याच्या पर्यावरणात भाषेतील वाक्यरचनांचे सर्वच नमुने त्याला मिळून जातात असं म्हणता येणार नाही. या नमुन्यांची किंवा संरचनांची समृद्धी त्या त्या पर्यावरणाच्या भाषिक व्यवहाराच्या समृद्धीवर अवलंबून असते. काही संरचना विशिष्ट व्यवहारांपुरत्याच मर्यादित असतात. जर हे व्यवहार मुलाच्या पर्यावरणात होतच नसले, तर त्या संरचना त्या मुलाला मिळणार नाहीत. त्यासाठी

त्या मुलाला त्या संरचनांचं औपचारिक वा अनौपचारिक पद्धतीने शिक्षण दिलं पाहिजे. उदा. काही संरचना फक्त लेखनव्यवहारात आढळतात. तेव्हा लेखनव्यवहार न करणाऱ्या समाजात वाढलेल्या मुलाला त्या स्वतंत्ररीत्या शिकाव्या लागतील.

जी गोष्ट संरचनांची, तीच शब्दसंग्रहाची. भाषेत लक्षावधी शब्दांचा वापर होत असतो. आपण त्या भाषेचा मातृभाषा म्हणून उपयोग करत असलो, तरी तिच्यातील सर्व शब्द आपल्याला माहीत असतीलच असं नाही. साधारणपणे सामान्य माणसाच्या शब्दसंग्रहाचे दोन भाग करता येतील. १) त्याला कळणारे शब्द आणि २) त्याच्या वापरात असलेले शब्द. तो वापरत असलेल्या शब्दांची संख्या साधारणपणे आठ ते दहा हजार इतकी असते. आणि त्याला कळणाऱ्या शब्दांची संख्या साधारणतः बारा ते पंधरा हजारांच्या दरम्यान असते. बाकीचा शब्दपसारा त्याला अज्ञातच असतो. पण प्रत्येक माणसाचा शब्दसंग्रह अगदी सारखा नसतो. काही मूलभूत शब्द समान असले, तरी त्यापलीकडे प्रत्येकाचा शब्दसंग्रह त्याच्या त्याच्या व्यवहारक्षेत्रानुरूप भिन्न भिन्न असतो. प्रत्येकजण आपापल्या व्यवहारातील शब्दसंग्रह अनुभवाने समृद्ध करत असतो. मुलाच्या व्यावहारिक गरजा ओळखून उपयुक्त नि आवश्यक असा शब्दसंग्रह त्याला उपलब्ध करून देणं ही भाषाध्यापनातील आवश्यक बाब ठरते.

तेव्हा मूळच्या पर्यावरणप्राप्त भाषिक क्षमतेमध्ये ज्या संरचना आणि जे शब्द नसतील, ते मुलाला नंतर शिकावेच लागतात. पण भाषेच्या शिक्षणात फक्त संरचना आणि शब्दसंग्रह एवढंच शिकायचं नसतं. भाषा हे एक व्यवहाराचं साधन आहे. एकमेकांचे विचार एकमेकांना कळवण्यासाठी त्याचा उपयोग होत असतो. केवळ व्याकरणशुद्ध संरचना असल्या, की भाषिक व्यवहार पूर्ण होत नाही. त्या कोणत्या ठिकाणी आणि कशा वापरायच्या याचंही ज्ञान पाहिजे. तेव्हा संरचना शिकवताना त्यांची व्याकरणशुद्धता आणि त्यांचा व्यवहारातील उपयोग या दोन्ही गोष्टींवर लक्ष केंद्रित केलं पाहिजे.

व्यवहारात आपण भाषेचा जेव्हा उपयोग करतो, तेव्हा ती भाषा जास्तीत जास्त परिणामकारक कशी होईल याची दक्षता घ्यायची असते. योग्य शब्द आणि योग्य वाक्यरचना यांच्या साहाय्याने एखादा विचार स्पष्ट आणि परिणामकारक कसा करता येईल, याकडे लक्ष देणं आवश्यक असतं. म्हणून वाक्यरचनेच्या बरोबरच निरनिराळ्या वाक्यांच्या साहाय्याने विचाराची बांधणी करायला शिकवणं अपरिहार्य ठरतं. एखाद्या विचाराची अभिव्यक्ती करणारी वाक्यं परस्परांशी काही तत्त्वांनी बांधली पाहिजेत. ही तत्त्वं म्हणजे त्यांच्यांतील संगठन आणि सुसंगती. संगठन म्हणजे वाक्यावाक्यांतील व्याकरणिक संबंधातील निर्दोषता आणि सुसंगती म्हणजे त्यांच्यांतील तार्किक संबंधातील निर्दोषता. अशा संगठित आणि सुसंगत वाक्यांच्या साहाय्याने विचार स्पष्ट होतो. तेव्हा वाक्यरचनेबरोबरच वाक्यांची ही बांधणी शिकणं हेही आवश्यक असतं.

याच अनुषंगाने व्यवहारातील भाषेचे उपयोगही शिकणं आवश्यक आहे. सामान्यतः भाषा ही अनुभवकथनासाठी, प्रसंग व स्थलवर्णनासाठी, तर्क करण्यासाठी, सिद्धान्त मांडण्यासाठी इ. विविध कार्यांसाठी वापरली जाते. त्यानुसार तिचं रूपही ठरत असतं. या विविध व्यवहारांतसुद्धा चिंतन, मनन, संवाद, पत्रलेखन, वृत्तपत्रीय लेखन इ. विविध आविष्कारपद्धतींचा उपयोग केला जातो. त्या सर्वांचा भाषेच्या रूपावर परिणाम होत असतो. या सर्व प्रकारांचा व आविष्कारपद्धतींचा नीट अभ्यास करून त्या सर्वांचा उपयोग करून भाषेचा स्वतंत्र असा अभ्यासक्रम बनविता येणं शक्य आहे.

आज मात्र असा भाषिक अभ्यासक्रम अस्तित्वात नसल्याने विद्यार्थी पारंपरिक पद्धतीच्या अध्यापनपद्धतीच्या अनुषंगाने जी काय भाषिक क्षमता मिळवतील, तोच त्यांचा भाषेचा अभ्यास ठरतो. त्याचा दुष्परिणाम असा होतो, की चांगले बी. ए., एम्. ए. झालेले सुशिक्षितसुद्धा स्वतःला कळलेला एखादा विचार चांगल्या तऱ्हेने मांडू शकत नाहीत. कारण त्यांचं त्या दिशेने शिक्षणच झालेलं नसतं.

भाषा शिकवणं म्हणजे तिचं साहित्य शिकवणं अशी एक चुकीची कल्पना आपल्या शिक्षणक्षेत्रात रूढ झालेली आहे. साहित्य हा भाषेच्या असंख्य व्यवहारांपैकी एक व्यवहार असून साहित्याखेरीज कितीतरी व्यापक क्षेत्रात भाषेचा वापर होत असतो;

पण साहित्याच्या झळाळीमुळे डोळे दिपून गेल्यामुळे आपल्याला त्या व्यवहारांची जाणीवही नसते. आपले विद्यार्थी ही साहित्यिक भाषा वाचतात. तिने प्रभावित होतात आणि तिचं अनुकरण करू पहातात. परीक्षेत त्याच भाषेत उत्तरं लिहून पदव्या मिळवतात. पण व्यवहारात त्या भाषेचा उपयोग नसल्याने प्रत्यक्ष व्यवहारात अपयशी होतात. एखादा अर्ज लिहून द्यायचा म्हटलं, की कचरतात. आपल्या भाषिक सामर्थ्याबद्दलचा आत्मविश्वासच त्यांना नसतो.

याचं कारण म्हणजे सध्याचे भाषाविषयाचे अभ्यासक्रम फक्त आकलनात्मक अथवा ग्रहणात्मक कौशल्याला प्राधान्य देणारे आहेत. विद्यार्थ्यांनी चारदोन पुस्तकं वाचून त्यांच्यावरच्या प्रश्नांची उत्तरं द्यावीत आणि परीक्षा पास व्हाव्यात, असलं ढोबळ स्वरूप त्यांना आलेलं आहे. पण विद्यार्थ्यांची भाषिक क्षमता वाढावी, त्यांना आपली मतं अधिक प्रभावीपणे मांडता यावी इ. सर्जनात्मक कौशल्याचा विचार त्यात अभावानेच दिसतो. विद्यार्थी जे सर्जनात्मक कौशल्य प्राप्त करतात, ते अनुषंगाने आलेलं असतं. काहींनाच ते साध्य होतं. सगळ्यांना ते साधत नाही.

भाषाध्यापनातील अग्रक्रम निश्चित न करता आल्यामुळे मराठीचं अध्यापन चुकीच्या दिशेने होत राहिलं; पण शिक्षितांची संख्या कमी असल्यामुळे, विद्यार्जनाच्या बाबतीत जागरूक अशा वर्गालाच फक्त शिक्षणाचा लाभ होत राहिल्यामुळे ह्या सदोष अध्यापनाचे दोष आजवर आपल्याला जाणवले नाहीत. पण आज संपूर्ण समाजाच्या शिक्षणाच्या काळात त्याच्यातील त्रुटी ठळकपणे जाणवू लागल्या आहेत. दुसऱ्याने लिहिलेली भाषा वाचणं एवढंच शिक्षणाचं उद्दिष्ट झाल्यामुळे आजचा बहुसंख्य शिक्षितवर्ग फक्त आकलनात्मक पातळीवरचेच व्यवहार करू शकतो. सर्जनात्मक पातळीवर तो पांगळाच रहातो. व्यक्तिविकासाच्या दृष्टीने हो फारच मोठी आपत्ती आहे. परिणामतः राष्ट्राच्या प्रगतीलाही ती हानिकारक आहे.

हा झाला सर्वसामान्य स्तरावरील भाषाशिक्षणाचा विचार. हे सर्वसामान्य भाषाशिक्षण शिक्षणाच्या सर्वच स्तरांवर सुरू करायला पाहिजे. विद्यार्थ्यांची भाषिक क्षमता वाढवून आकलनात्मक आणि सर्जनात्मक दोन्ही प्रकारच्या भाषाव्यवहारांसाठी त्याला समर्थ बनवणं हे त्या अभ्यासक्रमाचं उद्दिष्ट असलं पाहिजे. भाषेचं हे पायाभूत शिक्षण पद्धतशीर झाल्यावरच मग दुसऱ्या प्रकारच्या व्यवहारसापेक्ष भाषाशिक्षणाचा विचार करावा लागेल.

या व्यवहारसापेक्ष भाषाशिक्षणात विद्यार्थ्यांचे अभ्यासविषय पाहून त्या त्या विषयातील भाषिक व्यवहाराचं स्वरूप निश्चित करावं लागेल. आपापल्या व्यवहारक्षेत्रात भाषा अधिक प्रभावीपणे वापरायला शिकवून त्याची कार्यक्षमता वाढविण्याकडे लक्ष द्यावं लागेल. या अभ्यासक्रमात विद्यार्थ्यांच्या भाषाविषयक गरजा लक्षात घ्याव्या लागतील. व्यवहारसापेक्ष असल्याने निरनिराळ्या व्यवहारांसाठी निरनिराळे अभ्यासक्रम तयार करावे लागतील.

मराठीत हा विषय अद्याप नवा असल्याने साहजिकच त्या दिशेने फारसं काम झालेलं नाही. पण त्या दिशेने संशोधनास खूप वाव आहे. आधुनिक जीवनातील सर्व प्रगत विचार व्यक्त करण्याची क्षमता मराठीत आहे; ही गोष्ट मराठीतील ग्रंथनिर्मितीवरून स्पष्ट दिसून येते. शे-दीडशे वर्षांपूर्वी मराठी ही फक्त साहित्य क्षेत्रातच पुढारलेली भाषा होती. इतर क्षेत्रांतलं तिचं कर्तृत्व नगण्य होतं. पण गेल्या काही वर्षांत केवळ साहित्यच नव्हे, तर व्याकरण, भाषाशास्त्र, अर्थशास्त्र, इतिहास, भूगोल, तत्त्वज्ञान, वाणिज्य, कायदा, भौतिकशास्त्र इ. सर्व विषयांवर लक्षणीय ग्रंथनिर्मिती झालेली आहे. म्हणजे आधुनिक जीवनातील सर्व घडामोडी तिच्यात चांगल्या तऱ्हेने व्यक्त होऊ शकतात.

पण असं असलं, तरी व्यवहारात मराठीचा वापर पाहिजे त्या प्रमाणात होत नाही. शालेय स्तरावर सर्व विषय मराठीत शिकविले जातात. पण कॉलेजात शास्त्र शाखेसाठी इंग्रजी माध्यमच वापरलं जातं. कला आणि वाणिज्य या शाखांमध्ये बी. ए. पर्यंत सर्व विषय मराठीत शिकवण्याची सोय आहे. पण पदव्युत्तर अध्यापन आणि संशोधनाची भाषा इंग्रजीच आहे. शासकीय व्यवहार अजूनही इंग्रजीत चालतात. खाजगी कंपन्या, कारखाने, बँका इ. नोकरी देताना उमेदवाराच्या इंग्रजीच्या ज्ञानाला

महत्त्व देतात. भावी जीवनातील स्थैर्याच्या दृष्टीने इंग्रजीला असं प्राधान्य मिळत असल्याने मराठी माध्यमातून शिकवण्याची उत्कृष्ट सोय असूनसुद्धा इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांची संख्या वाढत आहे. कॉलेजांतही कला व वाणिज्य शाखेमध्येही इंग्रजी माध्यमाकडे विद्यार्थी धाव घेतात.

तेव्हा व्यावहारिक मराठीच्या संदर्भात ही एक मोठी अडचण आहे. अध्यापनाच्या क्षेत्रात जेथे अद्यापी ज्ञानाची आयात चालते अशा मेडिसिन, इंजिनिअरिंग इ. विषयांसाठी इंग्रजी माध्यमाचा स्वीकार क्षम्य मानता येईल. पण व्यवहाराच्या क्षेत्रात कारण नसताना इंग्रजीचं प्रस्थ माजवलं गेलं आहे. शासकीय व्यवहार, स्थानिक नगरपरिषदांचे व्यवहार, न्यायालये, रुग्णालये, इ. ठिकाणी इंग्रजीचं वर्चस्व असण्याचं कारण काय ? व्यापारीवर्गाला स्वतःच्या खतावण्या, पावतीपुस्तकं इंग्रजीतून छापायची आवश्यकता आहे का ? अशी कितीतरी क्षेत्रं दाखविता येतील. इंग्रजीमुळे मिळणारी प्रतिष्ठा, अन्य भाषिकांना आकर्षित करण्यासाठी करावी लागणारी तडजोड, मराठीबद्दलचा अविश्वास अशी काही कारणे यामागे आहेत. तेव्हा लोकांना मराठीतून व्यवहार करायला प्रवृत्त करणं ही सध्याची गरज आहे.

इंग्रजी माध्यमातून शिकलेला सुशिक्षित वर्ग आपले विचार मराठीतून मांडायला तयार नसतो. कारण ते ज्ञान मराठीतून कसं मांडता येईल याचा त्यांनी कधी विचारच केलेला नसतो. त्यामुळे मराठीतून आपले विचार मांडताना त्यांना खूप अडचण पडते. मराठी मातृभाषा असूनही वाक्यरचना, शुद्धलेखन इ. च्या असंख्य चुका त्यांच्या होत असतात. ज्या माध्यमातून ज्ञान ग्रहण केलेलं असतं, त्या माध्यमापासून ते अलग करून दुसऱ्या माध्यमात मांडण्याची प्रक्रियाच त्यांना साध्य झालेली नसते. त्यामुळे त्या विषयाचा विचारसुद्धा ते इंग्रजीतच करतात. या कारणाने या सुशिक्षितांच्या बाबतीत भाषिक कप्पे तयार होण्याचा प्रकार आढळतो. हे घरी मराठी बोलतात. अमराठी सामान्य माणसांशी हिंदीत बोलतात आणि स्वतःच्या व्यवहारक्षेत्रात इंग्रजीतच बोलतात. गरज असेल तिथे इंग्रजीतून बोलायला हरकत नाही. पण गरज नसतानाही इंग्रजीचा वापर करतात. हा एक तऱ्हेचा भाषिक शिझोफ्रेनिया आहे. मनात तयार झालेल्या भाषांच्या कप्प्यांमुळे त्यांचे व्यवहार असे चाकोरीबद्ध झालेले असतात. ही भाषिक विकलता लपवण्यासाठी श्रेष्ठत्वाची कृत्रिम वर्गभावना निर्माण करून हा सुशिक्षितवर्ग जगतो आहे.

याबाबतीत आणखी एक प्रकार दिसून येतो. कोणत्याही मोठ्या कार्यालयात आज एक फेरी मारली, तर हे लक्षात येईल की, बहुतेक कर्मचारी बोलताना मराठी, हिंदी इ. देशी भाषांतून व्यवहार करतात. मोठमोठ्या कंपन्यांच्या वार्षिक सभा, चर्चासत्रे इ. ठिकाणी अनौपचारिक स्तरावर देशी भाषांतूनच व्यवहार चालतो, पण औपचारिक स्तरावर जो व्यवहार करायचा तो मात्र इंग्रजीतून करण्यात येतो. साधा कारकुनी पातळीवरचा व्यवहारसुद्धा इंग्रजीत चालतो. तोच व्यवहार मराठीतून करायला सांगितलं, तर त्यांना अडचणीचं वाटतं. याचं कारण इंग्रजीतील व्यवहाराची एक घाटणी पडून गेली आहे. त्यामुळे त्यांना इंग्रजीतून लिहिताना बिनधास्त वाटतं. पण मराठीच्या बाबतीत मात्र अशी घाटणी अद्याप पडलेली नसल्याने तो बिनधास्तपणा वाटत नाही.

तेव्हा व्यावहारिक मराठीच्या पुरस्कर्त्यांना दोन गोष्टींचा विचार करावा लागेल. मराठीत व्यवहार करायला कचरणाऱ्या वर्गाला मराठीकडे प्रवृत्त करणं आणि मराठीत व्यवहार करण्याची इच्छा असलेल्या, पण तशी क्षमता नसलेल्या वर्गाला प्रशिक्षित करणं. त्यापैकी प्रशिक्षणाची जबाबदारी शिक्षणसंस्थांची आहे. त्यासाठी व्यावहारिक मराठीचे अभ्यासक्रम तयार करणं, निरनिराळ्या शब्दावल्या तयार करणं, त्या त्या व्यवहारक्षेत्रातील पाठ्यसामग्री तयार करणं इ. कामं तज्ज्ञांच्या मदतीने त्यांना सहज करता येतील. पण मराठीतून व्यवहार करण्याकडे लोकांची प्रवृत्ती वाढण्यासाठी मात्र शासन, ध्येयनिष्ठ विचारवंत, प्रचारक इ. च्या एकत्र प्रयत्नांची गरज आहे. मराठी राजभाषा नसतानाच्या काळातही जाणीवपूर्वक मराठीचा आग्रह धरणाऱ्या माधवराव पटवर्धन, स्वातंत्र्यवीर सावरकर इ. ची मराठीनिष्ठा आज मराठी राज्यभाषा झालेल्या काळात मात्र दिसून येत नाही, ही खंत आहे.

आ. ह. साळुंखे

लोकायतदर्शन : सिंधुसंस्कृती ते विसावे शतक

(उत्तरार्ध पूर्ण)

[प्रा. आ. ह. साळुंखे ह्यांच्या वरील लेखाच्या उत्तरार्धाचा पहिला भाग आम्ही नवभारताच्या एप्रिल १९८१ च्या अंकात प्रसिद्ध केला होता. त्याचा हा दुसरा भाग ह्या अंकात प्रसिद्ध करीत आहोत.]– संपादक

लोकायतदर्शन आणि सिंधुसंस्कृती यांचा संबंध यापूर्वी स्पष्ट केला. सिंधुसंस्कृतीपासून ते विसाव्या शतकापर्यंत लोकायतदर्शनाचा प्रवाह कसा विकसित झाला, याचे विवेचन आता करावयाचे आहे. प्रस्तुत लेखात हे विवेचन कालदृष्टया क्रमबद्ध आणि सर्वांगीण असे करण्याचा उद्देश नाही. एका लेखात ते शक्यही नाही. म्हणून येथे केवळ काही ठळक मुद्द्यांचाच निर्देश करावयाचा, असे योजिले आहे.

संवरणमात्रं त्रयी

लोकायत-संस्कृतीच्या विकासाची पुनर्मांडणी करण्याचे काम काहीसे उत्खननाच्या स्वरूपाचे आहे. याबाबतीतील सत्यावर वैदिक संस्कृतीने आपल्या हितसंबंधांची अनंत पुटे चढवून ठेवली आहेत. वैदिक संस्कृतीने हे कसे साधले, याचे स्पष्टीकरण कौटिलीय अर्थशास्त्रातील केवळ एका विधानावरूनही होऊ शकते. 'वार्ता दण्डनीतिश्चेति बार्हस्पत्याः। संवरण-मात्रं हि त्रयी।'' –बृहस्पतीचे अनुयायी वार्ता व दण्डनीती या दोनच विद्या मानतात. कारण, (इतरांनी मानलेली तिसरी विद्या) त्रयी हा केवळ एक मुखवटा वा बुरखा आहे; (विद्या नव्हे). भारतीय संस्कृतीवर लिहिल्या गेलेल्या दुसऱ्या कोणत्याही ग्रंथाने वैदिक संस्कृतीचे स्वरूप इतक्या अचूकपणे स्पष्ट करणारी व्याख्या केलेली नाही, असे मला ठामपणे वाटते.

ऋग्वेद, यजुर्वेद व सामवेद यांना त्रयी म्हणतात. आयुर्वेद, यातुविधी, राजनीती, कृषी, योग, व्रात्य-विषयक विचार इ. बाबतींत सिंधुसंस्कृती व लोकायतदर्शन यांच्याशी नाते सांगणारा अथर्ववेद वैदिकांच्या त्रयीमध्ये अंतर्भूत असणार नाही, हे स्वाभाविकच आहे. वैदिक अनुयायी आपल्या पावित्र्याचे व माहात्म्याचे अधिष्ठान असलेली सर्वश्रेष्ठ विद्या म्हणून त्रयीकडे पाहतात आणि बृहस्पतीचे अनुयायी मात्र तिला विद्याच मानावयास तयार नाहीत, यावरून या दोन्ही विचारसरणींतील आत्यंतिक भेद स्पष्ट होतो.

त्रयीने सांगितलेली मूल्ये महान आहेत, म्हणून आम्ही तिचा विद्या म्हणून स्वीकार करतो, अशी वैदिक अनुयायांची भूमिका आहे काय ? तशी भूमिका असती, तर वैदिक संस्कृतीचे माहात्म्य खरोखरच शाश्वत स्वरूपाचे ठरले असते. प्रत्यक्षात मात्र वैदिक संस्कृतीने त्रयीला विद्या मानल्यामुळे दुसरे तिसरे काही सिद्ध होत नसून तिचे दाखवायचे दात आणि खायचे दात वेगळे आहेत, एवढेच सिद्ध होते. 'वरून कीर्तन आणि आतून तमाशा ' ही म्हण वैदिक संस्कृतीइतकी दुसऱ्या कोणत्या संस्कृतीला लागू पडते की नाही, याचा शोध घ्यावा लागेल. ' संवरणमात्र ' (केवळ बुरखा) या एका शब्दात कौटिल्याने वैदिक संस्कृतीच्या मोठेपणाचे पितळ उघडे केले आहे.

खरोखरच त्रयी हा वैदिक संस्कृतीने धारण केलेला एक मुखवटा आहे. पावित्र्य, शुचिता, विशुद्धता इ. मूल्यांचा मुखवटा धारण करावयाचा आणि

प्रत्यक्षात मात्र आपले ऐहिक हितसंबंधच जपावयाचे, हे वैदिक अनुयायांचे धोरण होते. सर्व देशांतील व सर्व काळांतील प्रस्थापित लोक आपल्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी असे मुखवटे धारण करीत असतात. धर्मापासून ते लोकशाहीपर्यंत आणि समाजवादापासून ते गांधीवादापर्यंत वेगवेगळे मुखवटे धारण केले जातात. या मुखवटयांच्यामुळे एक दिव्य-भव्य प्रतिमा प्राप्त होते आणि त्या मुखवटयांच्या आत हितसंबंधांचे व्यवहार निर्धास्तपणे पार पाडता येतात.

एरव्ही, वैदिक अनुयायांना त्रयीच्या म्हणजेच वेदांच्या आशयाविषयी कधी आदर वा प्रेम वाटले आहे काय ? वैदिक मंत्रांना अर्थच नसतो, त्यांच्या उच्चारातच सामर्थ्य असते, असे मानण्यापर्यंत ज्यांची मजल गेली, त्यांनी त्रयीच्या आशयाला न्याय दिला असे कसे बरे म्हणता येईल ? किंबहुना मंत्रांचा अर्थ पाहणे म्हणजे अवघ्या वैदिक परंपरेला सुरुंग लावण्यासारखेच आहे, हे वैदिकांना ठाऊक होते. म्हणून, त्रयीचा मुखवटा तर धारण करावयाचा, परंतु तिच्या आशयाला मात्र महत्त्व द्यायचे नाही, हे धोरण बाळगले गेले. वैदिकांच्या प्रस्थापित व्यवस्थेला ज्यांनी ज्यांनी मान्यता दिली, त्यांना त्यांना या बुरख्याआड जागा मिळाली—मग त्यांनी ईश्वर मानला आहे की नाही, त्यांनी जगाची निर्मिती चेतनापासून मानली की अचेतनापासून मानली इत्यादींचा विचार केला गेला नाही. मीमांसकांनी कोठे ईश्वर मानला होता, तेव्हा चार्वाक ईश्वर मानत नव्हते म्हणून त्यांना पापी म्हणावे ? सांख्य, वैशेषिक इत्यादींनी जगाची निर्मिती जडापासूनच मानली होती, मग चार्वाकांना मात्र त्याच कारणासाठी गुन्हेगार का मानले गेले ? 'आपला तो बाब्या, आणि दुसऱ्याचे ते कार्टे' हेच या भूमिकेमागचे कारण आहे. प्रस्थापित व्यवस्थेची झूल पांघरली की त्याला पवित्र करून घ्यावयाचे आणि त्या व्यवस्थेला आव्हान देणाराला नास्तिक म्हणावयाचे, असा हा इतिहास आहे. वैदिकांनी नास्तिकांवर केलेली टीका कोणत्याही सिद्धांतांविषयी वाटणाऱ्या अपार आदरापोटी केलेली नाही, तर त्यांनी वैदिकतेचे आवरण नाकारले म्हणून केलेली आहे. या आवरणाखाली आलेले सर्व हौसे—गवसे—नवसे पवित्र बनलेले आहेत; ते कोणत्याही महान तत्त्वज्ञानामुळे पवित्र बनलेले नाहीत, तर या आवरणामुळेच पवित्र बनले आहेत. वैदिकतेचा हा बुरखा भल्याभल्यांना फाडता आलेला नाही. शंकराचार्य हे एक अत्यंत प्रतिभाशाली महापुरुष होते. 'नहि श्रुतिशतं अपि शीतः अग्निः अप्रकाशो वा इति ब्रुवत् प्रामाण्यं उपैति । — (अग्नी थंड व प्रकाशरहित आहे, असे शेकडो श्रुतींनी (वेदांनी) सांगितले तरी त्यांचे म्हणणे खरे ठरत नाही), असे त्यांनी स्वतःच गीताभाष्यात (१८.६६) म्हटले आहे. परंतु विचारस्वातंत्र्याचा हा अंकुर त्यांनी कधीच विकसित होऊ दिला नाही आणि त्यांनाही इतर सर्व ठिकाणी वेदप्रामाण्याचा मुखवटा धारण करावाच लागला. चार्वाकांना प्रस्थापित व्यवस्थेत सामील व्हावयाचे नव्हते, त्यांना खोटी प्रतिष्ठा नको होती आणि आपल्या विचारांच्या स्वातंत्र्यासाठी उद्ध्वस्त होण्याची त्यांची तयारी होती; म्हणूनच त्यांनी वैदिकतेचा हा बुरखा पुनःपुन्हा टरकावला आहे. परंतु नवेनवे बुरखे, नवेनवे मुखवटे धारण करण्याची हातोटी वैदिक संस्कृतीजवळ होती. डॉ. रा. ना. दांडेकर म्हणतात, "नास्तिक मतांच्या प्रसारास परिणामकारक रीतीने पायबंद घालण्यासाठी शिक्षा—निरुक्त-व्याकरणादी वैदिक ज्ञानाच्या विविध शाखांना व्यवस्थित स्वरूप देण्यात आले."[२] हा मुखवटे वा संवरण धारण करण्याचाच प्रयत्न होता. कोणत्याही समाजात गतानुगतिक लोकांची संख्या स्वयंप्रज्ञेच्या लोकांहून किती तरी अधिक असते. त्यामुळे मुखवटे धारण करणारे लोक यशस्वी होत राहतात. अंतिम विजय त्यांचा असू नये म्हणून अखंड प्रयत्न करीत राहणे, एवढेच चार्वाकांच्या हाती असते.

लोकायत व कली

वैदिक संस्कृतीने नेहमीच चार्वाकाचा संबंध कलीबरोबर जोडला आहे. म्हणूनच, कलीच्या मूळ स्वरूपाचा शोध घेणे आवश्यक आहे. कली म्हणजे सर्व प्रकारच्या दोषांचे, दुर्गुणांचे व पापांचे प्रतीक, अशा प्रकारचे कलीचे चित्र आपल्यापुढे उभे करण्यात आले आहे. वैदिक संस्कृतीने चार्वाकाचे जे चित्र रेखाटले आहे, तेही नेमके असेच आहे. कली व नास्तिकता यांचा संबंध अनेक पुराणांनी दाखवून दिला आहे. श्री. राधाकृष्ण चौधरी पुराणांचे

मत पुढीलप्रमाणे विशद करतात, " Whenever there is noticed an increase in the number of heretics, then, O Maitreya, should the full swing of Kali be estimated by the wise." [१]

नास्तिकतेशी असा निकटचा संबंध असलेल्या कलीच्या मूळ स्वरूपाचा शोध घेताना प्रथमतः ध्यानात घ्यावयाची गोष्ट म्हणजे कलीचे अस्तित्व ही केवळ एक मिथ्यकथा नसून ती एक ऐतिहासिकता आहे, ही होय. ऋग्वेदाच्या एका सूक्ताचा (८.६६) ऋषी 'कलि प्रागाथ' हा आहे. याच सूक्तात (८.६६.१५) 'कलयः' असे 'कलि' या शब्दाचे बहुवचन आले असून तो शब्द 'कलि' हे नाव असलेल्या एका जनसमूहाचा द्योतक आहे. 'कलि' ही संज्ञा एका ऐतिहासिक जनसमूहाची व त्या समूहापैकी एका विशिष्ट अशा ऐतिहासिक व्यक्तीचीही असल्याचा हा भक्कम पुरावा आहे. आता या कलीचे इंद्रप्रधान वैदिक आर्यांबरोबरचे संबंध पाहणे आवश्यक आहे.

'कलि प्रागाथ' हा आंगिरस कुलातील घोर आंगिरसाचा वंशज आहे, ही एक अत्यंत महत्त्वाची बाब आहे. प्रगाथ व कण्व हे दोघे घोर ऋषींचे पुत्र असून प्रगाथाने कण्वालाही पिता मानले होते. त्यामुळे प्रगाथाला काण्व असेही नाव मिळाले होते. प्रगाथ व त्याचे वंशज यांच्या नावावर ऋग्वेदाचे आठवे मंडळ आहे.

आता आंगिरसकुल हे वैदिक परंपरेच्या विरोधात उभे असून ते लोकायतदर्शनाचे उगमस्थान असल्याचे मी स्पष्ट केले आहेच. शिवाय घोर या तिरस्कारदर्शक नावावरून घोर आंगिरसाचे वैदिक आर्यांशी सख्य नसल्याचे स्पष्ट होते. कली हा त्याच्याच वंशातील असल्याने त्याचाही इंद्रप्रधान संस्कृतीशी विरोधच असला पाहिजे. वैदिक संस्कृतीने पुढे कलीला इतके निंद्य का मानले, याचाही उलगडा यामुळे होऊ शकतो. अंधारकोठडीत अडकलेल्या कण्वऋषींना अश्विनीकुमारांनी सोडविले होते (ऋ. १.११७), ही बाबही महत्त्वाची आहे. कारण अश्विनीकुमार इंद्रविरोधी परंपरेत उभे असल्याचे मी स्पष्ट केले आहे. स्वतः कलीला अश्विनीकुमारांनी साहाय्य केले होते. त्यांनी त्याला तरुण बनविले होते (ऋ. १.३९.८) आणि पत्नीही मिळवून दिली होती (ऋ. १.११२.१५). या सर्व घटना पाहता ऋग्वेदकाळातील कली हा इंद्रप्रधान आर्यसंस्कृतीच्या विरोधात उभा होता, असे दिसते. आंगिरसकुलातील या ऐतिहासिक कलीचेच पुढे पुराणकथेत रूपांतर करण्यात आले असावे, असे मला वाटते. त्याची जात म्लेच्छ मानण्यात आली आहे; कोशात 'कलि' या शब्दाचे शिव, वीर इ. अर्थ मिळतात; या गोष्टींवरूनही कलीचा अवैदिक संस्कृतीशी संबंध असावा आणि त्या अवैदिक संस्कृतीने मात्र त्याला वीर मानलेले असावे, असे दिसते.

त्याचा चार्वाकाबरोबर नेहमीच संबंध जोडण्यात आला असून नैषधीय चरितामध्ये आलेले वर्णन त्या दृष्टीने लक्षणीय आहे. दमयंतीच्या स्वयंवरात दमयंतीची प्राप्ती करण्यासाठी इंद्रादी देव आलेले होते. त्यांच्याबरोबर झालेल्या वादविवादांत चार्वाकाने आपले नास्तिक विचार मांडले. इंद्र वगैरे देवांनी त्या विचारांचे खण्डन (?) केले आणि वैदिक संस्कृतीचे प्रामाण्य त्याला पटवून दिले (त्यांच्या पद्धतीने! त्यांच्या युक्तिवादांद्वारे!!). त्यानंतर, कलीच्या प्रेरणेने मी असे बोललो, असे स्पष्टीकरण चार्वाकाने दिले. तो म्हणतो,

नापराधी पराधीनो जनोऽयं नाकनायकाः !।
कालस्याहं कलेर्बन्दी तच्चाटुचटुलाननः ।। १७.१०८।।

—हे देवांनो, मी काही अपराधी नाही. कारण मी बिचारा पराधीन आहे. मी कलिरूपी कालाचा भाट आहे. त्यामुळे माझ्या तोंडून त्याची खुशामत करणारे शब्द बाहेर पडत आहेत.

चार्वाकाचे विचार हे कलीच्या प्रेरणेने मांडलेले असतात, असा दृष्टिकोण यावरून स्पष्ट होतो. या दृष्टिकोणामध्ये लोकायतदर्शनाचा महत्त्वाचा इतिहास लपलेला आहे, असे मला वाटते. आंगिरसकुलातील बृहस्पतीने लोकायतदर्शन निर्माण केले आणि त्याच कुलातील कलिनामक ब्राह्मणाच्या विचारांचाही लोकायतदर्शनाच्या जडणीघडणीवर बराच प्रभाव पडला असला पाहिजे, हाच तो इतिहास होय.

इंद्रादी देव कलीला विवाह न करता ब्रह्मचारी राहण्याची सूचना करतात तेव्हा तो म्हणतो,

कयापि क्रीडतु ब्रह्मा दिव्याः स्त्रीर्दीव्यत स्वयम् ।
कलिस्तु चरतु ब्रह्म प्रैतु वातिप्रियाय वः
॥१७.१२२॥

—ब्रह्मदेव कोणाशीही क्रीडा करो. तुम्ही सुंदर–सुंदर स्त्रियांशी क्रीडा करा. कलीने मात्र ब्रह्मचर्याचे आचरण करावे किंवा तुमचे हितसंबंध जपण्यासाठी मरण पत्करावे, नाही का ?

कलीला अश्विनीकुमारांनी पत्नी मिळवून दिली होती, हा ऋग्वेदातील निर्देश ध्यानात घेता प्रारंभी त्याच्या विवाहात खरोखरच काही अडचण निर्माण झाली असावी आणि या घटनेचा अस्पष्टसा निर्देश नैषधीय चरितातील कलीच्या या उद्गारांतही आला असावा, असे दिसते. या उद्गारांनंतर देवांचा उपहास करताना तो म्हणतो,

चर्यैव कतमेयं वः परस्मै धर्मदेशिनाम् ।
स्वयं तत्कुर्वतां सर्वं श्रोतुं यद्बिभितः श्रुती
॥ १७.१२३ ॥

तत्र स्वयंवरेऽलम्भि भुवः श्रीर्नैषधेन सा ।
जगतो ऱ्हीस्तु युष्माभिर्लाभस्तुल्याभ एव वः
॥ १७.१२४ ॥

—कानांना ऐकताना भीती वाटेल अशी सर्व कर्मे स्वतः करता आणि दुसऱ्याला मात्र धर्माचा उपदेश करता ! तुमचे हे आचरण कसले बरे म्हणावयाचे? त्या स्वयंवरामध्ये नलाने ती जगाची श्री (दमयंती) प्राप्त केली आणि तुम्हीही जगाची ऱ्ही (लज्जा) प्राप्त केली. तेव्हा, दोघांचा लाभ समानच म्हटला पाहिजे ! (फक्त शकार व हकार यांचा फरक असून तो नगण्य आहे !)

कलीचे हे विचार पाहिले असता त्याची व चार्वाकाची वैचारिक भूमिका एकच असल्याचे स्पष्ट होते. म्हणूनच चार्वाकदर्शनाचे यथार्थ आकलन होण्यासाठी कलीचे वास्तव व ऐतिहासिक स्वरूप समजून घेणे आवश्यक आहे. त्या दिशेने येथे केवळ एक प्रयत्न केलेला असून कलीच्या स्वरूपाविषयीचे सर्वसमावेशक विवेचन स्वतंत्रपणे करणे आवश्यक आहे.

लोकायत व कृष्ण

कली हा घोर आंगिरसाचा वंशज होता, तर कृष्ण हा घोर आंगिरसाचा शिष्य होता. शिष्य हा गुरूचा पुत्रच मानला जात असल्यामुळे कृष्णाचे घोर आंगिरसाबरोबर असलेले नाते रक्ताच्या नात्या-इतकेच दृढ होते, असे म्हणावयास प्रत्यवाय नाही. लोकायतदर्शनाची निर्मिती करणाऱ्या आंगिरस-कुलाचा शिष्य असल्यामुळे कृष्णावर लोकायतदर्शनाचे काही संस्कार झाले होते, असे निश्चितपणे मानता येते. म्हणूनच तर गीतेमध्ये कृष्णाने म्हटले आहे, 'पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।' (गीता १०.२४), पुरोहितांमध्ये मी बृहस्पती आहे असे कृष्ण म्हणतो, तेव्हा तो बृहस्पतीशी स्वतःचे वैचारिक तादात्म्यच प्रस्थापित करतो, असे म्हटले पाहिजे. आणि खरोखरच पुरोहित संस्थेमध्ये बृहस्पतीसारखे उदारमनस्क व विवेकी पुरोहित स्वीकृत झाले असते, तर ती संस्था अतीव महान व मानवतावादी झाली असती. परंतु जगातील सर्व संस्कृतींमधून पुरोहितसंस्थेमध्ये जेव्हा जेव्हा बृहस्पतीसारखे महान पुरुष जन्माला आले, तेव्हा तेव्हा या संस्थेने त्यांना पाखंडी म्हणून धिक्कारले, बहिष्कृत केले. बहुजनसमाजाने मात्र अशा महापुरुषांना प्रेषित मानून त्यांचा जयजयकार केला, असे इतिहास सांगतो. बृहस्पतीसारख्या पाखंडी पुरोहिताशी कृष्ण आपले तादात्म्य सांगतो, तेव्हा तो स्वतःही वैदिक परंपरेच्या विरोधात उभा असल्याचे स्पष्ट होते. कृष्णाच्या आत्यंतिक वैदिकीकरणामुळे कृष्णाचे हे अवैदिक स्वरूप आज ठळकपणे दिसत नाही इतकेच. किंबहुना वैदिक संस्कृतीने अपराभूत अशा कृष्णाला पचवून त्याचा जेवढा मोठा पराभव केला, तेवढा बहुधा दुसऱ्या कोणाचाच केला नसावा, असे निदान मला तरी वाटते.

कृष्णाच्या गुरूला जसे घोर हे तुच्छतादर्शक नाव देण्यात आले होते, तसेच कृष्ण हे नाव देखील मूळचे तुच्छतादर्शकच असले पाहिजे. कृष्णाचा काळा रंग आणि त्याने वैदिक संस्कृतीला केलेला विरोध या दोन गोष्टींमुळे वैदिकांनी उपहासाने त्याला कृष्ण हे नाव दिले असले पाहिजे. हे नाव आंगिरसकुलातील ऋषींनाही लावले जात होते, हे मुद्दाम लक्षात ठेवले पाहिजे. ऋग्वेदातील अनेक सूक्तांचा ऋषी कृष्ण आंगिरस हा आहे. ऋग्वेदात इंद्राचा शत्रू असलेला असा कृष्ण या नावाचा एक असुरही आढळतो. अर्थातच घोर, कुत्स इ. तुच्छता-

दर्शक नावांच्या परंपरेतच कृष्ण हे नावही मोडत असले पाहिजे.

कृष्ण हा शिष्यपरंपरेनेच नव्हे तर वंशपरंपरेनेही अवैदिक होता. यदु या अवैदिक पुरुषापासून प्रवर्तित झालेल्या यादवांच्या घराण्यात तो जन्माला आला होता. या यादवांना वैदिक संस्कृतीने व्रात्य म्हणजेच पतित मानले होते. याउलट अवैदिक परंपरेतील अथर्ववेदाने मात्र त्यांचा गौरव केला होता. तसेच वृष्णी हा कृष्णाचा एक पूर्वज होता. म्हणूनच कृष्णाला वार्ष्णेय असे म्हणतात. 'वृष्णि' या या शब्दाचा नास्तिक असा अर्थ आढळतो (आपटे कोश), यावरूनही कृष्ण हा वंशपरंपरेने अवैदिक असल्याचे स्पष्ट होते.

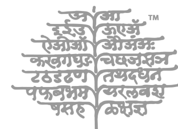
या सर्व गोष्टींचा विचार केला असता, सिंधु-संस्कृतीमध्ये उगम पावलेला आणि लोकायत, अथर्ववेद, आंगिरसकुल, अर्थशास्त्रीय विचारप्रणाली इ. मधून वहात आलेला एक जोरदार अवैदिक प्रवाह कृष्णापर्यंत येऊन पोचला होता, असे स्पष्टपणे दिसून येते.आजच्या गीतेचे वैदिक स्वरूप पाहणाऱ्या लोकांना कदाचित हे विचार मान्य होणार नाहीत. परंतु कृष्णाबरोबरच गीतेचेही वैदिकीकरण करण्यात आले आहे, याचा आपल्याला विसर पडता कामा नये. मूळ गीतेचे स्वरूप काय असेल याचा अंदाज करण्याइतपत कृष्णाच्या अवैदिक विचारांचे अवशेष आजच्या गीतेतही सापडतात, हे आपले सुदैव होय. त्या दृष्टीने गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायातील ४२ ते ४६ हे श्लोक वाचताना आपण आपले पूर्वग्रह बाजूला ठेवा-वेत, एवढीच अपेक्षा. यज्ञयागाखेरीज दुसरे काहीही खरे नाही, असे म्हणणाऱ्या वेदवादरत लोकांना कृष्णाने 'अविपश्चितः' असे म्हटले असून ज्ञानेश्वरांनी 'दुर्बुद्धि' या शब्दाने त्याचा अनुवाद केला आहे. वेदानुसारी याज्ञिकांची यज्ञादी कर्मकाण्डाचे माहात्म्य सांगणारी भाषा म्हणजे 'पुष्पिता वाक्' आहे; असे म्हटलेले आहे. वैदिकांची भाषा बहरलेली असते, हे पूर्णांशाने सत्य असून या बहरलेल्या प्रचारी भाषे-मुळेच 'होत्याचे नव्हते' आणि 'नव्हत्याचे होते' करून टाकण्याचे सामर्थ्य वैदिक संस्कृतीला लाभलेले आहे. या श्लोकावर भाष्य करताना ज्ञानेश्वर-महाराज लिहितात,

वेदाधारें बोलति । केवळ धर्मं प्रतिष्ठति ।
परि कर्मफळी आसक्ति । दाऊनिया ।

कृष्णाने व ज्ञानेश्वरमहाराजांनी यज्ञाविषयीची जी प्रतिक्रिया व्यक्त केली आहे, तीच प्रतिक्रिया लोकायतदर्शनानेही व्यक्त केली आहे, हे विसरता कामा नये. वेद हे त्रिगुणांनी युक्त आहेत, असे कृष्णाने म्हटले असून ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात की, कर्मकाण्ड सांगणारे वेद हे तर सात्त्विकही नाहीत, रजतमात्मक आहेत. ४६ व्या श्लोकात कृष्णाने वेदांविषयी काढलेले उद्गार वेदांना पूर्णपणे झुगारणारे आहेत. सगळीकडे पाणीच पाणी असेल तर अशावेळी आपल्याला एखाद्या डबक्याचे महत्त्व वाटत नाही; जाणकार ब्राह्मणाच्या दृष्टीने वेदांचे स्थान या डबक्यासारखे असते. हा श्लोक लिहिणारा कृष्ण वैदिक परंपरेचा प्रवक्ता होता, असे कोणीही कितीही उच्चरवाने सांगितले, तरी ते सत्य म्हणून स्वीकारता येणार नाही.

कृष्णाने भक्ती व योग या गोष्टींना प्राधान्य दिले. आणि या गोष्टी तर पूर्णपणे अवैदिक परंपरेत उगम पावलेल्या होत्या. कृष्णाने जो निष्काम कर्मयोग सांगितला त्याचेही आपण काळजीपूर्वक विश्लेषण केले पाहिजे. बृहस्पतीने कर्मशीलतेचे महत्त्व परोपरीने सांगितले होते, हे द्रौपदी व युधिष्ठिर यांच्या संवादाचा प्रसंग रेखाटताना मी सांगितलेच आहे (नवभारत, डिसेंबर ८०). त्यामुळे अवैदिक परंपरेतील कृष्णाने कर्माचे महत्त्व इतक्या आग्रहपूर्वक सांगितले, हे स्वाभाविकच होय. त्याने हा कर्मयोग सांगताना निष्काम हे विशेषण का लावले, याचाही उलगडा त्यामुळे होतो. अवैदिक परंपरेने यज्ञयागादी कर्म-काण्डावर जोरदार हल्ला चढविलेला आहे. आणि हे कर्मकाण्ड स्वर्गादींची कामना बाळगूनच केले जात होते. गीतेने आणि ज्ञानेश्वरांनीही या सकामतेवर प्रखर हल्ला चढवल्याचे मी स्पष्ट केले आहेच.

वैदिक संस्कृतीने ज्यांची सतत अवहेलना केली त्या लोकांच्या उद्धाराचे आश्वासन देताना स्त्रिया, वैश्य, शूद्र आणि त्याहूनही नीच मानल्या गेलेल्या लोकांनाही परमगती प्राप्त होते, असे कृष्ण सांगतो, तेव्हा वैदिक संस्कृतीने उभी केलेली उच्चनीचतेची चौकट मोडण्याचाच त्याचा प्रयत्न दिसून येतो. या





संदर्भात चातुर्वर्ण्याविषयी त्याने काढलेले उद्गारही लक्षणीय आहेत. तो म्हणतो,

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।
तस्य कर्तारमपि मां विद्धि अकर्तारं अव्ययम् ॥४.१३॥

—गुण आणि कर्म यांच्या विभागानुसार चातुर्वर्ण्य मी निर्माण केले आहे असे त्याने म्हटले आहे आणि आजपर्यंत आपण त्याच्या विधानातील या अर्ध्या भागावरच लक्ष केंद्रित केले आहे. श्रमविभागणीच्या तत्त्वानुसार समाजात वेगवेगळे गट असतात हे एक त्रिकालाबाधित सत्य आहे. कृष्णाने हे सत्यच आपल्या या विधानात मांडलेले आहे. परंतु त्याबरोबरच **मी या चातुर्वर्ण्याचा कर्ता नाही**, असेही त्याने म्हटले आहे. या विधानाकडे मात्र आपण पिढ्यान्पिढ्या दुर्लक्ष करीत आलो आहोत किंवा आपल्या सोयी-नुसार त्याचा वेगळा अर्थ लावीत आलो आहोत. श्रमविभागणीच्या तत्त्वानुसार होणारी समाजाची विविध गटांतील विभागणी मला मान्य आहे; परंतु जन्माच्या आधारे मानली जाणारी आणि माणसा-माणसांमध्ये उच्चनीचतेची दरी निर्माण करणारी वर्णव्यवस्था मला मान्य नाही, हेच कृष्णाने आपल्या या विधानातून स्पष्ट केले आहे. कृष्णाच्या विधाना-तील हा अर्धा भागही ज्ञानेश्वरमहाराजांनी अचूकपणे स्पष्ट केला आहे. नाही तरी वर्णव्यवस्थेच्या या वणव्यात ते स्वतःही होरपळून निघालेच होते ! ते म्हणतात,

म्हणोनि आइके पार्था । हे वर्णभेदसंस्था ।
मी कर्ता नव्हे सर्वथा । याचिलागी ॥

सर्वथा हा शब्द वापरून त्यांनी नकाराला बळकटी आणली आहे, हेही येथे ध्यानात घेतले पाहिजे.

कृष्णाने वैदिक धर्माला उघडपणे आव्हान दिले होते, असे डॉ. रा. ना. दांडेकरही म्हणतात. ते लिहितात, "गोपालकृष्ण हा उघडउघड इन्द्राधिष्ठित वैदिक धर्माला ज्यांनी झुगारून दिले होते, अशा गोपजनजातींचा देव होता." [४]

लोकायत व गौतम बुद्ध

कृष्णाप्रमाणेच गौतमबुद्धाचेही लोकायतदर्शनाशी जवळचे नाते होते. वैदिक परंपरेने नास्तिक म्हणजेच अवैदिक दर्शनांमध्ये लोकायतदर्शनाबरोबरच बौद्ध-दर्शनाचाही समावेश केलेला आहे. वैदिक परंपरे-मधील वेदप्रामाण्य, चातुर्वर्ण्य, इ. संकल्पनांना लोका-यताप्रमाणेच बौद्धदर्शनानेही जबरदस्त आव्हान दिले होते. भारतीय समाजजीवनात एक प्रचंड उलथा-पालथ निर्माण करणाऱ्या या महापुरुषाने बृहस्पती-कडूनही काही प्रेरणा घेतली असेल, असे मानण्या-इतका पुरावा उपलब्ध आहे. गौतमबुद्धाचा उदय होण्यापूर्वीपासूनच लोकायतांच्या प्रेरणेने जबरदस्त असा एक अवैदिक विचारप्रवाह भारतामध्ये अखंड-पणे वहात होता. समाजजीवनातील समस्यांच्या बाबतीत अत्यंत संवेदनाशील असलेला गौतमबुद्धा-सारखा मनस्वी पुरूष त्या विचारप्रवाहापासून पूर्ण-पणे अलिप्त राहिला असेल, हे संभवतच नाही. गौतमबुद्धाने अभ्यासिलेल्या ग्रंथांत एका बार्हस्पत्य ग्रंथाचा निर्देश आहे, ही मॅक्समुल्लर यांनी ललित-विस्तर या ग्रंथाच्या आधारे दिलेली माहिती त्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे.[५] त्याने बृहस्पतीचा ग्रंथ वाचला होता, याचा अर्थ तो बृहस्पतीच्या विचा-राशी परिचित असला पाहिजे. गौतमबुद्धाने केलेल्या महान क्रांतीचे श्रेय हिरावून घेऊन ते बृहस्पतीला देण्याचा प्रयत्न म्हणून मी हे लिहीत नाही. एखा-द्याचा ग्रंथ वाचला म्हणजे त्याच्यापासून प्रेरणा घेतलीच असेही होत नाही. गौतमबुद्ध हा एक अलौकिक प्रज्ञेचा महापुरूष होता, यात तिळमात्र संदेह नाही. परंतु अशा महापुरुषांवरही कोणाचे ना कोणाचे संस्कार हे झालेलेच असतात. गौतमबुद्धही याला अपवाद असण्याची शक्यता नाही. म्हणूनच बृहस्पतीच्या विचाराने बुद्धाच्या विचारांना निदान चालना दिली असण्याची दाट शक्यता आहे, असे मला वाटते. कारण ईश्वर, आत्मा व वेद यांच्या-विषयीचा या दोन दर्शनांचा दृष्टिकोण विलक्षण समान आहे. प्रख्यात बौद्धपंडित राहुल सांकृत्यायन यांनी या दोन दर्शनांमधील ही समानता दाखवून दिली आहे.[६] आता बुद्ध व बृहस्पती या दोघांपैकी बृहस्पती हा आधीचा असल्यामुळे याबाबतीतील मौलिकतेचे (originalityचे) श्रेय त्याला दिले, तर त्यात काही वावगे वाटण्याचे कारण नाही. स्वतः गौतमबुद्धाला चार्वाक हे नाव लावले जात होते, हेही या संदर्भात अत्यंत महत्त्वाचे आहे. मॅक्समुल्लर लिहितात, " Cārvāka as well as Nāstika

अनुक्रमणिका

are names freely applied to the Buddhists"...Cārvāka is given as a synonym of Buddha by Bālshāstrin in the preface to his edition of the Kāshikā p. 2)" [९] चार्वाक आणि बुद्ध यांच्यामध्ये आढळणाऱ्या वैचारिक समानतेमुळेच असे घडले असले पाहिजे, हे स्पष्ट आहे. म्हणूनच मॅक्समुल्लर म्हणतात, "It would be far easier to prove that Buddha derived his ideas from Brhaspati than from Kapila." [९] बुद्धाने बृहस्पतीपासून प्रेरणा घेतली असावी असे त्यांना वाटते, ते यथार्थच आहे. हर्मन याकोबी यांनीही या दोन तत्त्वज्ञानांमधील सादृश्य दर्शविले आहे. ते लिहितात, "The similarity between some of those heretical doctrines on the one side, and Jain or Buddhist ideas on the other, is very suggestive and favours the assumption that the Buddha as well as Mahavira owed some of his conceptions to these very heretics." [१०]

ते कसेही असो, लोकायत व बौद्ध ही दोन दर्शने म्हणजे एकाच व्यापक सांस्कृतिक आंदोलनातील परस्परसंबद्ध अशी दोन स्पंदने होती, एवढे मात्र निश्चितच.

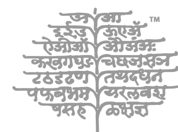
लोकायत व महावीर

वैदिकपरंपरेने लोकायत व बौद्ध या दोन दर्शनांप्रमाणेच जैन–दर्शनालाही नास्तिक म्हणजेच अवैदिक मानलेले आहे. महावीराने लोकायतांसारख्या नास्तिकांकडून काही कल्पना घेतल्या असण्याची शक्यता हर्मन याकोबी यांनी दर्शविली असून त्यांचे मत मी या आधीच उद्धृत केले आहे. वैदिक परंपरेला आह्वान देणाऱ्या शक्तींपैकी जैनदर्शन ही एक महत्त्वाची शक्ती होती. लोकायतदर्शनाप्रमाणेच जैनदर्शनाची बीजेही कदाचित सिंधुसंस्कृतीमध्येच आढळण्याची शक्यता आहे. विकासाच्या प्रक्रियेत जैनदर्शनावर लोकायतदर्शनाचा काही प्रभाव पडला असण्याची शक्यता असून त्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा असा एक पुरावा मी येथे मांडीत आहे. लोकायतदर्शन हे 'जिनवरां'चे उत्पत्तिस्थान आहे असे एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण वचन आढळते. या संदर्भात श्री. जगदीशचंद्र शास्त्री यांनी पुढील माहिती दिलेली आहे.[११] "परयोगी आनंदघनजीने चार्वाकमतकी उपमा जिनेंद्र की कोखसे दी है, यह बात विशेष रूपसे ध्यान आकर्षित करनेवाली है। लोकायतिक कूख जिनवरनी"; (श्री नमिनाथजीनुं स्तवन गा. ४, पं. बेचरदास, जैनदर्शन, पृ. ८०–भूमिका). श्री. जगदीशचंद्र शास्त्री यांनी दिलेल्या या पुराव्यावरून लोकायतदर्शनाचा जैनदर्शनावर काही प्रभाव पडला होता, हे स्पष्ट होते.

भक्तिमार्ग

अवैदिक विचारांचा हा जो प्रवाह अखंडपणे वहात होता, त्यामध्येच अवैदिक अशा भक्तिमार्गाचाही निर्देश केला पाहिजे. अवैदिक अशा भक्तिमार्गाशी बृहस्पतीचा निकटचा संबंध होता, हे येथे मुद्दाम ध्यानात घेतले पाहिजे. बृहस्पतीने उपरिचर वसू या नावाच्या राजाला चित्रशिखंडिज वा पांचरात्र या नावाचे भक्तिशास्त्र शिकविले होते, असे महाभारतात म्हटले आहे.[१२] चित्रशिखंडिज हे बृहस्पतीचे एक नाव असून भक्तिशास्त्राला बृहस्पतीचे हे नाव दिले गेले; त्यावरून भक्तिशास्त्राच्या उत्पत्तीशी बृहस्पतीचा निकटचा संबंध असला पाहिजे, हे स्पष्ट होते. भक्तीचे उत्तरकाळात वैदिकीकरण करण्यात आले असले, तरी मूळची ती अवैदिकच होती. या भक्तिमार्गामध्ये निर्माण झालेल्या अनेक साधुसंतांनी वैदिक धर्मावर वेगवेगळ्या बाजूंनी हल्ले केले आहेत. त्या सर्वांचा आढावा प्रस्तुत लेखात घेणे शक्य नाही. म्हणून फक्त ज्ञानेश्वरमहाराजांनी केलेल्या हल्ल्याची एक-दोन उदाहरणे येथे देत आहे. पूर्वमीमांसकांविषयी लिहिताना ज्ञानेश्वरीमध्ये ज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात,

परि ते ऐसी देखा। जैशा खांडुनिया शाखा।
मग तयाचिया बुडुखा। कुंप कीजे।।
का बाहु तोडोनि पचविजे। मग भुकेची पीडा राखिजे।।
तैसी हिंसाचि करूनि अहिंसा। निफजविजे हा ऐसा।
पैं पूर्वमीमांसा। निर्णो केला।।
पेरिजे नुसधी हिंसा। तेथ उगवैल काय अहिंसा।
परि नवल बापा धिंवसा। या याज्ञिकांचा।।





ज्ञानेश्वरांनी यज्ञीय हिंसेवर केलेली ही टीका[13] आणि चार्वाकांनी केलेली टीका वेगळ्या प्रकारची नाही. याचा अर्थ असा नव्हे, की ज्ञानेश्वर हे पूर्णपणे चार्वाकच होते. चार्वाकांनी पेरलेली बंडाची बीजे भारतीय संस्कृतीमध्ये वेगवेगळ्या रूपांनी अवतरली आहेत. प्रत्येकवेळी त्यांना चार्वाक हे नाव असेलच, असे नाही.

तामिळनाडूमध्ये लोकायत

दक्षिणेतील तामिळनाडूमध्ये इ. स. पूर्व ६ व्या शतकापासूनच लोकायतदर्शनाचा मोठा प्रभाव असल्याचे एन्. वनममलाय यांनी दाखवून दिले आहे.[14] नीलकेशी या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत ए. चक्रवर्ती नयनार यांनी या दृष्टीने एक महत्त्वाचा पुरावा दिला आहे. उत्तरेतील नालंदा येथून कोशितिल्ल नावाचा एक ब्राह्मण भूतवाद शिकण्यासाठी दक्षिणेत आला होता, असे त्यांनी म्हटले आहे. एन् वनममलाय या बाबतीत पुढे म्हणतात, "Chakravarti Nayanar, though himself a Jain, admits that भूतवाद or लोकायत was taught in the south in the 6 th Century B. C. and these schools of thought attracted scholars from the North.

Dakshin Narayan Sastry and C. Nayanar also admit that लोकायत was one of the earliest systems of thought prevalent in the south"

आधुनिक काळ

आधुनिक काळात पाश्चात्त्य संस्कृतीशी निकटचा संबंध आल्यानंतर भारतामध्ये अनेक धार्मिक व सामाजिक आंदोलने निर्माण झाली. राजा राममोहन रॉय, महात्मा फुले, आगरकर इत्यादींनी भारतीय संस्कृतीमधील अन्यायकारक रूढींवर कठोर प्रहार करून नवीन मूल्ये प्रस्थापित केली. विचारस्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्य, स्त्रीपुरुषसमानता, चातुर्वर्ण्य व जातिभेद यांना विरोध, ऐहिकता, दैववादाला विरोध करून प्रयत्नवादाला दिलेले प्राधान्य इ. अनेक मूल्यांचा येथे निर्देश करता येईल. चार्वाकांनी याच मूल्यांच्या प्रतिष्ठापनेसाठी आटापिटा केला होता. आज त्या मूल्यांना मान्यता प्राप्त झाली आहे आणि आज ती मूल्ये चार्वाकांच्या नावाने मांडली जात नाहीत, हे जरी खरे असले तरी एका दृष्टीने हा चार्वाकांचाच अप्रत्यक्ष विजय आहे. हे नाकारता येत नाही.

लोकायतदर्शनाविषयी मला जे काही नवीन मांडावयाचे होते, त्यांपैकी काही प्रमुख मुद्दे मी या लेखमालेत मांडले आहेत. लोकायतांच्या प्रमाण विचारावरही मला काही नवीन मुद्दे मांडावयाचे आहेत. परंतु ते प्रस्तुत लेखमालेत न मांडता पुन्हा केव्हा तरी स्वतंत्रपणे मांडावेत, असे योजिले आहे.

समारोप व आवाहन

या लेखाबरोबरच लोकायतदर्शनावरची प्रस्तुत लेखमाला समाप्त होत आहे. अर्थात, माझ्या दृष्टीने 'लोकायत' हा विषय मात्र समाप्त होत नाही. कारण, तो माझा आयुष्यभरचा सोबती आहे. 'नवभारत'ने ही लेखमाला प्रसिद्ध केली, याबद्दल मी 'नवभारत'चा अतीव ऋणी आहे. श्री. ग. वि. बोंडाळे, डॉ. स. ह. देशपांडे आणि डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे या अभ्यासकांनी माझ्या काही लेखांवर प्रतिक्रिया व्यक्त केल्या, याबद्दल मी त्या सर्वांचा मनःपूर्वक आभारी आहे. वैचारिक मतभेद व्यक्त करणारा मनुष्य हा प्रकाशदान करणारा मित्र असतो, अशी माझी नेहमीची भूमिका आहे. या विचारवंतांनी व्यक्त केलेल्या विचारांचा परामर्श मी तीन-चार महिन्यांनंतर एकत्रित घेणार आहे. म्हणूनच या क्षेत्रातील अभ्यासकांना मी येथे एक नम्र आवाहन करीत आहे. **या लेखमालेत मी व्यक्त केलेल्या मतांवर त्यांनी आपले परखड अभिप्राय व्यक्त करावेत,** अशी माझी इच्छा आहे. तीन-चार महिने अशा अभिप्रायांची वाट पाहून मग मी आलेल्या सर्व अभिप्रायांचा एकत्र परामर्श घेईन. कोणी प्रबळ पुरावे देऊन माझी मते खोडून काढली तर आपल्या भूमिकेचा पुनर्विचार करावयास मी सदैव सिद्ध आहे. आतापर्यंत व्यक्त झालेल्या प्रतिक्रिया महत्त्वाच्या असल्या तरी पुरेशा नाहीत, अशी एक खंत मनात आहे. बृहस्पतीच्या पत्नीचे अपहरण, प्रल्हाद, अश्विनीकुमार, असुर, अथर्ववेद, कौटिल्य, अहिंसा, सिंधु-संस्कृती, पूजा, कली इत्यादींबरोबर लोकायतदर्शनाचा संबंध दाखविणारे माझे बरेचसे विवेचन नवीन आहे, अशी माझी समजूत

आहे. ऋग्वेदाच्या एका सूक्ताचा मी वेगळा अर्थही लावला आहे. या क्षेत्रातील जाणकारांनी माझ्या या बाबतीतील विविध मतांची अग्निपरीक्षा करावी, अशी त्यांना नम्र विनंती करून मी ही लेखमाला समाप्त करीत आहे.

(समाप्त)

संदर्भ

१. कौटिलीय अर्थशास्त्र १.२.४,५
२. हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय, पृ. ४६
३. ABORI, vol. XXXVII 1956, P. 234
४. हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय, पृ. ५२
५. Six systems of Indian Philosophy, पृ. १२७
६. मज्झिम निकाय, भूमिका
७. कित्ता, पृ. १२८
८. कित्ता, पृ. १३०
९. कित्ता पृ. १३५
१०. The Sūtra Kṛtānga Sūtra, Introduction, P. XVII,
११. श्री. मल्लिषेणसूरिप्रणीत स्याद्वादमञ्जरी, हिंदी अनुवाद, पृ. ४४४
१२. महाभारत (गीता प्रेस), शांतिपर्व ३३६.३
१३. भगवद्गीता १३.७ वरील विवेचन
१४. Trends of Materialist Thought in Early Tamil literature

ग्रंथ-परीक्षण

" **पाण्यावरची अक्षरे** " (समीक्षा) : गंगाधर गाडगीळ; सुविचार प्रकाशन मंडळ, पुणे ३०; पृष्ठे १६२; मूल्य २० रुपये.

'खडक आणि पाणी' या गाडगीळांच्या पहिल्या समीक्षालेखानंतरचा 'पाण्यावरची अक्षरे' हा दुसरा संग्रह. त्याच्या नावासंबंधी त्यांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे की, 'खडक आणि पाणी' हे नाव देताना साहित्याविषयी काही लिहिणं हे खडक फोडण्यासारखं अवघड असतं, अशी आपल्या मनात तीव्र जाणीव होती; आणि साहित्याचं रसग्रहण करणं हे वाहतं पाणी ओंजळीत पकडण्याच्या प्रयत्नासारखं असतं. पण 'पाण्यावरची अक्षरे' वाचून संपवल्यावर साहित्याचं वाहतं पाणी त्यांच्या ओंजळीतून फार गळून गेलेले नाही याची खात्री पटते, किंबहुना त्यांनी ते लीलया पकडलं आहे असेच वाटते.

'खडक आणि पाणी' प्रमाणेच याही पुस्तकात 'तत्त्वचर्चा', 'आत्मनिवेदन' आणि 'रसग्रहण आणि समीक्षा' असे तीन विभाग आहेत. पहिल्या विभागात लघुकथा, ललितनिबंध आणि कादंबरी, विनोदी साहित्याचे कलात्मक मूल्य, काव्य : सर्वश्रेष्ठ वाङ्मयप्रकार ?, गोमंतकाची अस्मिता आणि तिचा साहित्यातील आविष्कार या लेखांचा समावेश आहे. आत्मनिवेदन या विभागात गाडगीळांनी आपली लेखक म्हणून झालेली घडण, स्पष्ट केली आहे. यातील 'दुर्दम्य' आणि 'सातासमुद्रांपलिकडे' हे दोन लेख खरे तर 'तत्त्वचर्चे' च्या विभागात घालण्याइतके महत्त्वाचे आहेत. सौ. विजया राजाध्यक्ष यांनी गाडगीळांची घेतलेली मुलाखत त्यांच्या व्यक्तित्वावर व विचारांवर फार चांगला प्रकाश टाकते. 'रसग्रहण आणि समीक्षा' मध्ये 'वॉर आणि पीस' ची दोन रसग्रहणे, टिळकचरित्रकार केळकर, केशवसुत, आणि हरिभाऊंची सदाशिवपेठ इत्यादींचा समावेश आहे.

गाडगीळांचे समीक्षालेखन रूढ मराठी समीक्षेहून वेगळे आहे. त्यात विशेष म्हणजे पांडित्याचा अभाव आहे. इंग्रजी अवतरणांचा खच नाही की, विद्वत्तेचे प्रदर्शनही नाही. शिवाय त्यांनी कोणत्याच एका समीक्षापद्धतीला स्वतःला बांधून घेतलेले नाही. त्यामुळे मुक्तमनाने साहित्याचे रसग्रहण आणि तत्त्वचर्चा करताना ते जसे आढळतात, तसेच एक प्रकारचा घणाघाती स्पष्टपणाही त्यांच्यात आहे. आपल्याला जे वाटते ते कुणाचीही पर्वा न करता ते स्पष्टपणे सांगून टाकतात. अर्थात तशी त्यांची मते ठाम आहेत. त्यामुळेच त्यांच्या टीकालेखनातून काहीशी आग्रही भूमिका ते घेताना दिसतात. पण हा आग्रहीपणा त्यांच्या पूर्वग्रहांतून न येता त्यांच्या आत्मविश्वासातून आला आहे हेही लक्षात येते.

आणखी एका दृष्टीने त्यांची टीका मराठीत तरी वेगळी उमटून दिसते. ती एका सर्जनशील टीकाकाराची टीका आहे. मराठीत विविध साहित्यप्रकारांत गाडगीळांनी जेवढे प्रयोग केले, तेवढे क्वचितच कुणी केले असतील. त्यांच्यात सतत जाग्या असलेल्या संवेदनाक्षम समीक्षकाचे दर्शन त्यांच्या ललित व समीक्षात्मक अशा दोन्ही प्रकारच्या लेखनांत नेहमीच होते. या दृष्टीने 'दुर्दम्य' आणि 'सातासमुद्रांपलिकडे' या लेखांतील त्यांच्या प्रयोगांचे व विचारांचे महत्त्व खूपच मोठे आहे. दुर्दैवाने गाडगीळांचे लेखन मराठी समीक्षकांकडून दुर्लक्षिले गेलेले आहे, वा त्याबद्दल गैरसमजही निर्माण केले गेलेले दिसतात. पण काही मोजके लेखक सोडले, तर अशी सर्जनशील टीका इंग्रजीत बरीच असली तरी मराठीत ती दुर्मिळ आहे. या दृष्टीने 'खडक आणि माती', 'साहित्याचे मानदंड', 'खाडिलकरांची तीन नाटके' आणि आता 'पाण्यावरची अक्षरे' या त्यांच्या पुस्तकांकडे आता तरी मराठी समीक्षकांचे लक्ष जाईल अशी आशा वाटते. आणखी एक गोष्ट खरे म्हणजे सांगण्याची

अनुक्रमणिका

गरज नाहीं, पण सांगावीशी वाटते. आणि ती म्हणजे गाडगीळ आपली टीका सुबोध मराठीतच लिहितात. विशेषत: सौंदर्यशास्त्र मराठीत आल्यापासून अनेक टीकाकारांची टीका ही मराठीतच लिहिली जात आहे ना, हे पुनःपुन्हा तपासून पाहण्याचा जबर मोह होतो, म्हणून गाडगीळांच्या सुबोध मराठी समीक्षेचे मोल अधिकच वाटते !

'आत्मनिवेदना'तील विजया राजाध्यक्ष यांनी घेतलेल्या त्यांच्या मुलाखतीतून गाडगीळांची लेखक म्हणून जडणघडण समजते. त्यांचे टीकालेखन नवकथेसंबंधी वादविवाद सुरू झाल्यावर प्रतिक्रिया म्हणून सुरू झाले असले, तरी केवळ ते समर्थन नव्हते. लेखक म्हणून आपण नक्की काय करतो याचाही तो शोध होता. साहित्यातील प्रयोगांच्या कुतुहलातून ते सुरू झाले. आणि विश्लेषण व रसग्रहण अशा दोन्हींचाही त्यात समावेश आहे. या दोन भूमिकांत तसा विरोध नाही, असे त्यांनी म्हटले आहे. Critical Faculty तून (जी गाडगीळांना आवश्यक वाटते) त्यांचे समीक्षा लेखन सुरू झाल्यामुळे ते मराठी तरी वेगळे झाले. मात्र टीकालेखन सोपे असते, निर्मिती करणे अवघड आहे; निर्मितीत जे थ्रिल असते, जे अपार स्वातंत्र्य उपभोगायला मिळते, त्यातील आनंद त्यांना वेगळाच वाटतो. मराठीत टीकालेखक व ललितलेखक अशी दुहेरी भूमिका बजावणारे जे मोजके लेखक आढळतात, त्यांत त्यांना श्रीपाद कृष्ण, ना. सी. फडके व नंतर मर्ढेकर हेच दिसतात. साहित्याच्या responses मध्ये नेहमीच जे काही धुक्यातले भाग असतात ते सर्जनशील लेखकालाच पकडता येतात, कोणतीही वाङ्मयीन कलाकृती भाषा, बळ, रचना इ. अनेक घटकांचा पुनर्विचार करायला लावते. तो करणे creative writer ला जेवढे जमते, तेवढे नुसत्या टीकाकाराला जमणार नाही. मराठीत असे नुसते टीकाकारच अधिक आहेत असे गाडगीळांनी आपल्या मुलाखतीत म्हटले आहे.

गाडगीळांची ही मुलाखत त्यांच्या आणखी काही मतांच्या दृष्टीनेही महत्त्वाची आहे. 'Theatre of the absurd' त्यांना पटतच नाही. दलित साहित्याची इतरांना अस्पृश्य ठरविणारी नवी अस्पृश्यताही त्यांना मान्य नाही. आजची कथा त्यांना फार पुढे गेली आहे, असे वाटत नाही. सोफिस्टिकेशनची रोगट हौस तिच्यात निर्माण झाली आहे, काही लेखकांचे अतिरिक्त कौतुक झाले आहे, काही दुर्लक्षित राहिले आहेत हे त्यांनी (कोणी सांगत नाही म्हणूनच की काय) ठासून सांगितले आहे. कथेत जी. ए. कुलकर्णी यांनी नवकथेने जितके नवे व वेगळे केले तसे केलेले नाही असे त्यांना वाटते. सरकारी पारितोषिके, मार्क्सवाद, साहित्य संमेलने, दिवाळी अंक, भाषांतरे, संगीत नाटक इ. अनेक विषयांवरील गाडगीळांची मते वाचण्यासारखी आहेत.

'आजचे मराठी साहित्य' आणि 'गोमांतकाची अस्मिता आणि तिचा साहित्यातील आविष्कार' हे अनुक्रमे एका परिसंवादात वाचलेला निबंध आणि गोव्यातील गोमंतक साहित्य सेवक मंडळाच्या सुवर्ण महोत्सवानिमित्त केलेली भाषणे आहेत. पहिल्यात मराठी वाङ्मयाच्या आजच्या स्थितीचे रेखाटलेले चित्र भेदक आहे. आज वाङ्मयाचे वाढते व्यावसायिकीकरण होत असताना (पण तेही पुरेसे नाही) मराठी वाङ्मयात हिंसाचार, लैंगिक विकृती यांचे बटबटीत चित्रण होत असून त्यातही अनिष्ट म्हणजे त्यालाच चुकीने अस्सल वाङ्मय म्हणून समजण्याची चूक होत आहे, ही गाडगीळांनी दाखवून दिलेली परिस्थिती खरोखरच भयावह आहे. सामान्य ऐतिहासिक व चरित्रात्मक कादंबऱ्यांना आलेला पूर, नकारात्मक भूमिकेतून उभे राहिलेले पण श्रेष्ठ साहित्यकृतीचा संपूर्ण अभाव असलेले दलित साहित्य, भ्रमनिरास आणि वैफल्य यांची समाजात व लेखकांत फार मोठ्या प्रमाणात पसरलेली जाणीव, याच्या जोडीला भडकपणा, भावनातिरेक, अश्लीलता आणि संवेदनाक्षमतेचा अभाव असलेले खोटे लिखाण अस्सल मालाचे मुखवटे घालून मिरवत असून तथाकथित समजदार टीकाकारांच्याही ते ध्यानात येत नाही, किंवा ते मौन स्वीकारण्याचा धूर्तपणा दाखवीतात किंवा त्याहूनही वाईट म्हणजे प्रवाहाबरोबर वहात जाताना दिसतात असे गाडगीळांनी म्हटले आहे. या साहित्यातील लैंगिकतेवरील भर वाङ्मयीन अभिरुची बिघडविण्याला कारणीभूत होत आहे हा त्यांचा निष्कर्षही कोणाही विचारी माणसाला पटण्यासारखाच आहे.

या लैंगिकता व हिंसाचाराच्या लाटेबरोबरच ज्याला ' अस्तित्ववादी ' वाङ्मय असे म्हटले जाते, ते ललितलेखनही एका प्रामाणिक भ्रमाचे बळी कसे आहे, आणि त्याबाबत काही नामांकित तथाकथित टीकाकारांची कशी फसगत झाली आहे हेही गाडगीळांनी पुढे दाखवून दिले आहे. चरित्रात्मक व ऐतिहासिक कादंबऱ्यांचे भरपूर पीक आले असूनही या प्रकारात लक्षणीय साहित्यगुण असलेली जवळ जवळ एकही कृती नाही. उलट सत्याचा सहेतुक व निष्ठुर विपर्यास या जोडीला ही माणसे व त्यांनी निर्माण केलेला इतिहास समजून घेण्याची लेखकांतली अपात्रताच गाडगीळांना दिसते. गाडगीळांचे आणखी एक विधान येथे महत्त्वाचे आहे. ते म्हणजे नवसाहित्याने जसे भूतकाळापासून एक वेगळे वळण घेतले, तसे या नव्या लाटेने घेतलेले दिसत नाही. तरीही शैलीच्या बाबतीत मात्र आजच्या साहित्याने बरेचसे गमावलेले असले, तरी काहीसे कमावलेले आहे हे गाडगीळांना मान्य आहे. पण त्याचबरोबर न-साहित्य साहित्य म्हणून लिहिण्याचा एका मर्यादेपलीकडचा प्रयत्न आत्मवंचना करणारा ठरतो, आणि एका झुंडशाहीने केलेली वाङ्मयीन छळवणूक यामुळे वाङ्मयीन निर्मितीचा मूलाधार जे व्यक्तिस्वातंत्र्य तेच धोक्यात आणणारी ही रोगट प्रवृत्ती त्यांना अस्वस्थ करते. गाडगीळांनी घेतलेला गेल्या दशकातील मराठी साहित्याचा आढावा अनेक दृष्टींनी विचारांना चालना देणारा झाला आहे.

' गोमंतकाची अस्मिता ' या भाषणातही गाडगीळांनी प्रादेशिकतेचा वेगळा विचार केला आहे. ' प्रादेशिकता : एक वेगळे वाङ्मयीन मूल्य ? ' या त्यांच्या एका लेखाच्या संदर्भात तो वाचता येण्यासारखा आहे. प्रादेशिकता म्हणजेच सर्वस्व समजणाऱ्या काही लेखकांच्या व टीकाकारांच्या डोळ्यांत त्यामुळे भरपूर अंजन पडावे. बोलीभाषेत लिहिल्यामुळे साहित्यात आपोआप जिवंतपणा येतो, ही समजूत चुकीची आहे असे सांगून त्यांनी पुढे म्हटले आहे की, प्रादेशिकत्वापेक्षाही आपल्या स्वत्वानुसार लिहिणे अधिक महत्त्वाचे आहे. बोलीभाषेचा उपयोग जेव्हा हाडाचा कलावंत करतो, तेव्हाच खऱ्या अर्थाने तिच्या द्वारे प्रदेशाचं अंतरंग व्यक्त होते. दुसरे म्हणजे परिस्थिती आणि पूर्वसंस्कार यांनी केलेली मनाची घडण म्हणजे मनोवृत्तीची प्रादेशिकता हा प्रादेशिकत्वाचा एक वेगळा अर्थ गाडगीळांनी येथे सुचविलेला आहे. त्या दृष्टीने प्रादेशिकत्वाच्या जुन्या कल्पनांची जळमटे दूर व्हायला मदत होण्यासारखी आहे. अलीकडच्या काही ग्रामीण लेखकांनी बोलीभाषेला जे स्वतंत्र मूल्य देण्याचा अट्टाहास चालविला आहे, तो किती चुकीचा आहे हे त्यामुळे कळून यावे.

' दुर्दम्य - लेखकाची भूमिका ' हा गाडगीळांचा या पुस्तकातील एक महत्त्वाचा लेख. चरित्र कादंबरीच्या त्यांच्या व मराठी टीकाकारांच्या कल्पनांमध्ये फार अंतर असल्याने ' दुर्दम्य 'वर टीका झाली. पण आपण जे केले नाही, किंबहुना आपणास जे करावयाचेच नव्हते ते केले नाही म्हणून टीकाकारांनी आपल्यावर झोड उठविली अशी त्यांची तक्रार आहे. आणि त्यांनी टीकाकारांच्या विपर्यस्त व खोट्या कल्पनांचा खरपूस समाचार घेतला आहे. मराठीत गेल्या काही वर्षांत ऐतिहासिक व चरित्रविषयक कादंबऱ्यांचा महापूर आला. पण त्यातून चरित्र, इतिहास, व पुराणे यांच्या कंटाळवाण्या पुनर्लेखनाखेरीज दुसरे काहीच हाती लागले नाही. चरित्रविषयक कादंबऱ्यांतून तर चारित्र्यहनन आणि विपर्यास हेच दिसते ही वस्तुस्थिती आहे. गाडगीळांना असे विपर्यस्त चित्रण हे पावित्र्य व सांस्कृतिक मूल्य या दृष्टीने व्यक्तिस्वातंत्र्य व लेखनस्वातंत्र्य या मूल्यांशी प्रतारणा करणारे वाटते. त्यातून धड चरित्रात्मक नाही की, धड काल्पनिक नाही असे काही तरी निर्माण होते. बालगंधर्वांवर कादंबरी बेतायची, पण तिच्या नायकाला बालगंधर्व म्हणायचं नाही, किंवा महर्षी कर्व्यांवर नाटक लिहायचं, पण नायक म्हणजे महर्षी कर्वे हे मान्य करायचं नाही असा चमत्कारिक आडमार्गही गाडगीळांना अमान्य आहे. नायकाला जर दंतकथेचं स्वरूप काळाच्या ओघात प्राप्त झालेलं नसेल, तर आनंदीबाई जोशी व लो. टिळक यांच्या जीवनावर कादंबरी लिहिताना लेखकाला तसं स्वातंत्र्य घेण्याची आवश्यकता नाही व तसा अधिकारही नाही, हा गाडगीळांचा आग्रह अनेकांनी आपल्या चरित्रनायकाचे चारित्र्यहनन व विपर्यास केल्याचे दिसून आल्यावर चुकीचा वाटत नाही. गाडगीळांनी

अनुक्रमणिका

'दुर्दम्य' लिहिताना तिचं चरित्रविषयक स्वरूप जसं मुद्दाम अधोरेखित केलं, तसंच ज्याला आधार नाही असा केवळ काल्पनिक भागही घातला नाही. कारण चरित्र-कादंबरी ही चरित्र व कलाकृती अशा दोन वेगळ्या भूमिकांचा संकर आहे हे गाडगीळांचे विधान महत्त्वाचे आहे. त्यासाठी त्यांनी जे प्रत्यक्ष घडले त्याच्याच आधारे कादंबरी लिहायची हे बंधन स्वतःवर घालून घेतले, इतकेच नव्हे, तर तिची शैली टिळकांच्या शैलीशी व तत्कालीन मराठी भाषेशी जुळवून घेतली. टिळकांचे व्यक्तिमत्त्व हा कादंबरीचा केंद्रबिंदू करून ते त्यांच्या परस्परविरुद्ध विशेषांसहित जिवंतपणे साकार करण्याची त्यांची भूमिका होती. दुर्दम्य हे चरित्रच भासावे अशा स्वरूपात तिचे निवेदन करीत असताना 'हे चरित्र म्हणजे अगदी कादंबरीच आहे' असा दुहेरी संस्कार वाचकांवर करण्यात गाडगीळ खूपच यशस्वी झाले आहेत. या संदर्भात गाडगीळांना कुतूहल म्हणून एकच विचारावेसे वाटते ते म्हणजे मग लेखकाने स्वातंत्र्य घेतले ते कशा प्रकारचे? 'या कादंबरीत काल्पनिक प्रसंग अनेक आहेत; परंतु केवळ काल्पनिक असा भाग या कादंबरीत नाही' या गाडगीळांच्या विधानाचा अर्थ काय? आणि शैलीबाबतही त्यांनी कादंबरीचे निवेदन टिळकांच्या व्यक्तिमत्त्वाला व लेखनशैलीला अनुरूप असे साधे आणि कालानुसारी केले असेही ते म्हणतात. यावर एक प्रश्न मनात उभा राहतो की, या कादंबरीचं निवेदन नक्की कोण करतो? टिळकांचा समकालीन की उत्तरकालीन? आणि टिळक स्वतःच निवेदन करते, तर ते त्यांच्या व्यक्तित्वाशी व शैलीशी जुळवून घेणं योग्यच होत. पण दुर्दम्य लिहिताना प्रसंगांची तारीखवार माहिती देणे, पुढे काय होणार याची वाचकांना माहिती आहे असे गृहित धरणारी विधाने करणे यावरून टिळकांच्या नंतरच्या काळातील कोणीतरी ते निवेदन करीत आहे असे वाटते. मग टिळक व तत्कालीन कालाशी शैली जमवून घेण्याचे प्रयोजन लक्षात येत नाही. कदाचित यामुळेच टीकाकारांना 'दुर्दम्य' काहीशी नीरस व कोरडी तर वाटली नसेल? हे असे काही प्रश्न अनुत्तरीत राहिले, तरी 'दुर्दम्य' ही मराठीतील एकमेव चरित्रात्मक कादंबरी आहे असा दावा करण्याचा गाडगीळांना जो मोह होतो, त्याचा गंभीरपणे विचार करणे भाग आहे.

'सातासमुद्रापलीकडे' या लेखात प्रवासवर्णन या वाङ्मयप्रकाराची मूलगामी चर्चा करून गाडगीळांनी प्रवासवर्णनपर लेखनाचा साचा कसा बदलता येतो हे दाखविले आहे. विशेषतः त्यांच्याच 'गोपुरांच्या प्रदेशात' या पुस्तकापेक्षा 'सातासमुद्रापलीकडे' मध्ये अनुभवांना इतिहास, संस्कृती, कथा इत्यादी विविध आकार कसे प्राप्त झाले याची चिकित्सा त्यांनी केलेली आहे. या दृष्टीने प्रवासवर्णन या अशुद्ध वाङ्मयप्रकारात शुद्ध आणि अशुद्ध यांचे मिश्रण करून गाडगीळांसारखा कलावंत एक वेगळी किमया कशी घडवितो याचे रहस्य सांगितलेले आहे. पण कितीही झाले, तरी प्रवासवर्णन हा प्रकारच असा आहे की, तो शुद्ध स्वरूपात अवतरूच शकत नाही हे गाडगीळांनाही मान्य व्हावे.

'विनोदी साहित्याचे कलात्मक मूल्य' आणि 'काव्य : एक श्रेष्ठ वाङ्मयप्रकार' हे दोन लेख गाडगीळांच्या काहीशा आक्रमक शैलीत लिहिले गेले असले, तरी त्या दोन्हींत विचारांना चालना देणारे खूपच असे काही आहे. विशेषतः विनोदी साहित्याची त्यांनी केलेली चिकित्सा मूलगामी आहे. विनोदी साहित्याला 'वॉर अॅन्ड पीस' किंवा 'ब्रदर्स कारमाझाव्ह' सारख्या जागतिक वाङ्मयाच्या तोडीला बसविता येईल काय, म्हणजेच विनोदी साहित्याला दुय्यम दर्जा का दिला जातो, त्यावर दर्जेदार ग्रंथ का लिहिले जात नाहीत असा गाडगीळांचा सवाल आहे. विनोदावर लिहिणं अवघड आहे असे म्हणावे, तर अत्यंत अवघड विषयांवर मोठमोठ्या टीकाकारांनी ग्रंथ लिहिले असूनही विनोदावर कुणी का लिहीत नाही हा गाडगीळांचा प्रश्न बिनतोड आहे. म्हणून गाडगीळांचा निष्कर्ष असा आहे की, विनोदात तसे सामर्थ्यच नाही. याचे कारण असे की, ते वाचताना खऱ्या अर्थानं आपण तादात्म्य पावू शकत नाही; त्यात आपल्या तीव्र भावना गुंतू शकत नाहीत. ते जग तसे लुटूपुटीचे आणि त्या अर्थाने रक्तहीनच आहे. विनोदी साहित्यातील घटना अगर अनुभव हे खरे नसून केवळ विनोदनिर्मितीचे निमित्त असतात. विसंगती हा विनोदाचा आत्मा आहे हेही अर्धसत्यच आहे. कारण सगळ्याच विसंगती हास्यकारक नसतात. त्यामुळे साहित्या-

पासून ज्या विशिष्ट आनंदाची आपण अपेक्षा करतो, तोच मुळी येथे अल्प प्रमाणात मिळाल्यामुळे कळत-नकळत, उघडपणे वा अप्रत्यक्षपणे विनोदी साहित्य ' वॉर अँड पीस ' किंवा 'महाभारता'बरोबर बसविले जात नाही. याला अपवाद म्हणजे 'चिमणरावाचं जग' आणि 'स्मृतिचित्रे'. पण त्यांचे स्वरूप संपूर्ण विनोदी नाही हे गाडगीळांनीच दाखवून दिले आहे. त्याच-बरोबर हास्य आणि अर्थपूर्णता यांचे विशिष्ट प्रमाण चुकले की, त्यात विरोध निर्माण होतो हे त्यांनी पु. ल. देशपांडचांच्या 'बटाटचाच्या चाळी'चे अखेरचं चिंतन सुरू झाले की विनोद संपतो व चिंतन फक्त राहते, यावरून स्पष्ट केलं आहे. विनोदी साहित्यातील अनुभवाचे स्थूल आकार, त्यांची सुलभ प्रतीतीक्षमता आणि गुंतागुंतीचा अभाव हेही विनोदाला श्रेष्ठ स्थान देण्याच्या आड येतात. या विनोदाच्या मर्यादा सांगताना ते निर्दोष आहे म्हणून नव्हे, तर विषयाकडं लक्ष वेधावं म्हणून आपण हा खटाटोप केला आहे असे त्यांनी म्हटले आहे. पण तसे म्हटले तर कादंबरी, महाकाव्य व नाटक सोडले, तर इतर छोटचा वाङ्मयप्रकारांना श्रेष्ठ जागतिक वाङ्मयात कुठे स्थान आहे असे गाडगीळांना विचारता येईल. लघुकथेवर तरी कुठे ग्रंथ लिहिले जातात ? अनुभवाची सलगता हे तर श्रेष्ठ साहित्याचे गमक नसेल ? गाडगीळांनी दिलेली टॉल्स्टॉय्, डोस्टोव्हस्की ही उदाहरणे हेच सुचवित नाहीत काय ? दुसरे असे की, जीवनातील केवळ विसंगती वेगळी काढून तिचे वेगळे चित्रण विनोदी लेखक करतो, त्यामुळेच ते जग लुटूपुटूचे होत असावे. जिथे जीवनातून विसंगती वेगळी काढली जात नाही (चिमणराव, स्मृतिचित्रे), तिथे तो विनोद श्रेष्ठ वाटतो. आजच्या मराठी विनोदी (!) साहित्याची हीच तर फार मोठी शोकांतिका आहे ! पण तरीही एक प्रश्न अनुत्तरितच राहतो; आणि तो म्हणजे आपण विनोदी साहित्याकडे पुनःपुन्हा का वळतो ?

विनोदाप्रमाणेच काव्य हाही गाडगीळांना एक श्रेष्ठ तर राहू द्याच, पण दुय्यम वाङ्मयप्रकार वाटतो. साहित्य हे समाजजीवनाचे प्रतिबिंब असते असा सरधोपट सिद्धांत मान्य न करताही साहित्य व तत्कालीन समाजजीवन यांचे एक गुंतागुंतीचे नाते असते असे गाडगीळ मानतात. पण एखाद्या कालखंडाच्या प्रेरणा, प्रश्न, वेदना अगर स्वप्ने काव्याच्या द्वारेच व्यक्त होतात हे त्यांना मान्य नाही. जे काव्यात साधता येते ते सर्व गद्यात साधता येत नाही काय ? काव्य आणि छंदोबद्धता यांचा एकत्र विचार का करायचा असे त्यांचे काही प्रश्न आहेत. पण या लेखात काही फटी राहून गेल्या आहेत. छंदोबद्धतेमुळे परिणामाची तीव्रता, रेखीवपणा, संक्षेप, मोहिनी घालणं हे कार्य काव्य साधू शकतं, हे ते मान्य करतात. आणि साहित्याचे व संगीताचे काही तरी एक नाते आहे, त्याचा योग्य प्रकारे, योग्य ठिकाणी आणि योग्य प्रमाणात उपयोग केला, तर पद्य आणि गद्य या दोहोंच्याही परिणामकार-कतेत भर पडते, पण या नात्याचा उपयोग अर्थात पद्यच प्रभावीपणे करू शकते हेही त्यांना मान्य आहे. मात्र या ठिकाणी काव्यात्मक आशय हा गद्यात्मक आशयापेक्षा भिन्न कसा हा एक महत्त्वाचा प्रश्न त्यांनी विचारला आहे. पण तो स्वतंत्र विवेचनाचा विषय म्हणून सोडून दिला आहे. या प्रश्नाचे उत्तर त्यांनी कधी तरी जरूर द्यावे. या लेखातील गाडगी-ळांच्या विधानांत काही फटी आहेत असे जे म्हटले, त्यात असे विचारता येईल की, काव्यात जे साधते ते सगळं गद्यात साधता येते हे पूर्णांशाने खरे आहे काय ? बालकवींचे नादमाधुर्य गद्याला कधी तरी साधता येईल का ? आणि काव्य म्हणजे गाडगीळ केवळ स्फुट काव्य एवढाच अर्थ घेतात, की महाकाव्या-पर्यंत सगळे काव्यप्रकार त्यांना अभिप्रेत आहेत ? तसे असेल, तर महाकाव्ये हजारो वर्षे जो श्रेष्ठ आनंद देत राहिली आहेत ती का ? आपण काव्याकडे पुनःपुन्हा का वळतो ? या प्रश्नांची उत्तरे गाडगीळ देत नाहीत. त्यामूळे काव्य हा दुय्यम वाङ्मयप्रकार आहे, अशी त्याची केवळ हेटाळणीच केल्यासारखी वाटते.

'केशवसुत व त्यांना पडलेले काव्यविषयक प्रश्न' या लेखात मराठीत आजवर केशवसुतांवर झालेल्या पढिक व पांडित्यपूर्ण विवेचनापेक्षा वेगळे काही तरी वाचायला मिळते. विशेषतः आत्मपर कविता लिहि-ताना खाजगी आणि आत्मपर यांत कवीला कसा भेद करावा लागतो, याचे केशवसुतांच्या संदर्भातील विवेचन आणि एका नव्या प्रकारचे काव्य लिहिण्याची केशवसुतांची धडपड व त्यात त्यांना आलेले यश व

अनुक्रमणिका

अपयश यातून अनेक साहित्यविषयक प्रश्नांचा गाडगीळांनी घेतलेला मागोवा महत्त्वाचा आहे. तसेच 'लघुकथा, लघुनिबंध व कादंबरी' या तीन वाङ्मयप्रकारांना विभागणाऱ्या सीमारेषा कोणत्या हे सांगताना गाडगीळांनी आशयाच्या नाटयरूप धारण करण्याला महत्त्वाचे मानले आहे. लघुकथा व लघुनिबंध यांतील फरक म्हणजे ज्या ललित-लेखनात आशय हा संपूर्णपणे नाटयरूप धारण करतो, म्हणजे लेखकाच्या व्यक्तिमत्त्वापासून अलग होतो ते लेखन म्हणजे लघुकथा, आणि जिथे असे होत नाही तो ललित निबंध असे त्यांनी म्हटले आहे. मात्र इथेही गो. वि. करंदीकरांच्या 'स्नेही' सारखे ललितनिबंध किंवा श्रीनिवास विनायक कुलकर्णी यांच्या 'डोह' मधील काही लेखन अपवाद ठरू शकतील असे वाटते. लघुकथा एक केंद्री तर कादंबरी बहुकेंद्री असते हे गाडगीळांचे म्हणणे मान्य आहे. मात्र या संदर्भात मोठ्या कालखंडाचे अगर एका समाजाचे चित्रण करावयाचे म्हणजे अपरिहार्य कलाबाह्य संबंधांची चौकट उभारावी लागते आणि यमूचे आणि शंकरमामंजीचे परस्परांशी जे व्यवहार होतात, ते एका कलाबाह्य तर्कशास्त्रानुसार व्हावे लागतात, व कादंबरीकाराला देखील जाणीवपूर्वक कलाबाह्य तर्कशास्त्रानुसार आपल्या कादंबरीतल्या समाजाची अगर इतिहासाची रचना करावी लागते असे गाडगीळ म्हणतात. हा मुद्दा नीटसा स्पष्ट झालेला नाही. कलाबाह्य संबंधांची चौकट का ? आणि कलाबाह्य तर्कशास्त्र का ? गाडगीळांनी उदाहरणे देऊन हे विवेचन केले असते, तर त्यांचा हा मुद्दा अधिक स्पष्ट झाला असता. मात्र या लेखात गाडगीळांनी मांडलेल्या मराठी कादंबरीच्या स्वरूपासंबंधीच्या मुद्द्याचा मुद्दाम उल्लेख केला पाहिजे. मराठीच्या बाबतीत कादंबरी म्हणजे काय हे हरिभाऊंना उमजले होते, पण दुर्दैवाने त्यांच्या लेखनपद्धतीतला पाल्हाळ व बोजडपणा काढून टाकताना मराठी लेखकांनी कादंबरीच्या महत्त्वाच्या गुणांना तिलांजली दिली, आणि परिणामी कादंबरी गुणवत्तेने खुजी झाली असे गाडगीळांनी म्हटले आहे. त्याहीपेक्षा पु. शि. रेगे आणि मर्ढेकर यांनी कादंबरीचे गुणविशेष समजून न घेता कादंबऱ्या लिहिल्या, आणि दुर्दैवाची गोष्ट अशी की, पु. शि.च्या कादंबऱ्या चांगल्या आहेत असा उगीच गवगवा झाला; त्यामुळे कादंबरीच्या स्वरूपाबद्दलच गैरसमज होऊन ती चुकीच्या दिशेने जाऊ लागली तर मात्र ती चिंतेची गोष्ट आहे या गाडगीळांच्या विधानाची गंभीर दखल घेणे आवश्यक आहे. एक नेमाडे सोडले तर अजूनही पु. शि. रेगे यांच्या कादंबऱ्यां (!) बद्दलचा मराठी टीकाकारांचा भयानक गैरसमज कायमच आहे हे लक्षात घेता या विधानाचे महत्त्व पटावे.

हरिभाऊंबद्दलही मराठी टीकाकारांत अनेक गैरसमज आहेत. त्यांतील प्रमुख म्हणजे त्यांची सदाशिव पेठ संकुचित आहे हा. गाडगीळांनी 'हरिभाऊंची सदाशिव पेठ' या लेखात ही समजूत चुकीची असल्याचे सप्रमाण सिद्ध केले आहे. 'सदाशिवपेठी कादंबरी' असा हरिभाऊंचा अधिक्षेप प्रथम डॉ. केतकरांनी केला आणि नंतर आपल्या 'सामाजिक जाणीव'वाल्या तथाकथित पुरोगाम्यांनी अनेकवार उगाळला. पण गाडगीळांनी असे दाखवून दिले आहे की, सदाशिव पेठ टीकाकारांना वाटते तेवढी मुळीच संकुचित नाही; आणि या उलट, साहित्यात सामाजिक आशय असावा असं म्हणणाऱ्यांनी केलेलं चित्रण तर अत्यंत तकलादू आहे. हरिभाऊंची सदाशिव पेठ केवळ काल्पनिक नसून तत्कालीन समाजाचे ते वास्तव चित्रण आहे. हरिभाऊंत सबंध समाजाचं दर्शन होत नाही नि त्यांना केवळ कुटुंबचित्रणात व स्त्रियांतच रस होता हे म्हणणेही कसं अन्यायाचं आहे हे सांगताना गाडगीळांनी म्हटले आहे की, तत्कालीन समाजाची घडणच अशी होती की, एका कादंबरीत समग्र सामाजिक जीवनाचा समावेश करण्याइतका एकसंधपणा त्या जीवनातच नव्हता. अन् तसे पाहिले, तर शरद्बाबू नि टॉलस्टॉय हेही एक प्रकारे विशिष्ट वर्गापुरतेच मर्यादित होते. तत्कालीन ब्राह्मणवर्ग श्रीमंत, सत्ताधारी व शोषण करणारा होता हा गोंडस सिद्धांत तथाकथित मार्क्सवादी विचारवंत मांडतात, तोही खोटा आहे. कारण सदाशिव पेठेतील बहुतेक ब्राह्मण गरीब, नोकरी करणारे व सत्ता नसलेले असेच होते. मूठभर माणसे श्रीमंत व सत्ताधारी होती. पण हे अन्य वर्गांबाबतही खरे होते. आणि कोणा एका सामाजिक उपपत्तीला हरि-

अनुक्रमणिका

भाऊंनी बांधून न घेतल्यामुळे हे विश्व मर्यादित न होता बहुरंगी व संपन्न झाले आहे. साहित्याच्या मूल्यमापनाच्या विपरित कल्पनांमुळे सदाशिव पेठच्या चित्रणावर संकुचित असा शिक्का मारणारे टीकाकारक खरे संकुचित आहेत. आणि ते इतके की, हरिभाऊंच्या उच्च कलाकृतीदेखील त्यांच्या डोळ्यांवरची झापडे दूर करू शकत नाहीत असे अखेर गाडगीळांनी म्हटले आहे. अर्थात हरिभाऊंच्या काही मर्यादाही त्यांना अमान्य नाहीत. पण तरीही समाजशास्त्रावरील पाच-दहा पी. एच्. डी. च्या प्रबंधांना पुरेल इतका मालमसाला हरिभाऊंच्या कादंबऱ्यांत आहे, या गाडगीळांच्या विधानाचा आपल्या पुरोगामी (!) टीकाकारांनी नव्यानं विचार करणे जरुरीचे आहे.

गाडगीळांच्या इतर लेखांत 'वॉर अँड पीस' ची दोन रसग्रहणे त्यांनी केली आहेत. आणि तरीही त्यांचे समाधान झालेले नाही. टॉल्स्टॉयच्या या महान कृतीतले काही धुक्यातले भाग त्यांनी छान पकडले आहेत. 'टिळक चरित्रकार केळकर' मध्ये चरित्रकार म्हणून केळकर किती मोठे आहेत हे त्यांनी सांगितले आहे. गाडगीळांच्या टीकालेखनात केवळ सर्जनशील लेखकालाच पकडता येतील असे काही जरूर आहे. आणि मुख्य म्हणजे कुठल्याही एका मठाच्या संप्रदायाला बांधून न घेता आपल्याला जे वाटते ते स्पष्टपणे सांगण्याचे धैर्य त्यांच्याजवळ आहे. त्यांची काही मते कदाचित विवाद्य वाटतीलही. काही लेखांत काहीसा अभिनिवेशही जाणवेल, पण विचारांना नवी दिशा दाखविण्याचे कार्य त्यांची समीक्षा करते. त्यांच्या प्रयोगशील ललित लेखनाइतकीच त्यांची समीक्षाही त्यामुळेच हवीहवीशी वाटते. मराठीतील समीक्षेची (आणि साहित्याचीही) बांधिलकी पाहिल्यानंतर गाडगीळांसारख्या टीकाकारांची किती आवश्यकता आहे हे कळते. म्हणूनच त्यांच्या समीक्षेची वाट पहावीशी वाटते.

— प्रल्हाद वडेर

'संतश्रेष्ठ तुकाराम : वैकुण्ठगमन की खून ?'
— सुदाम सावरकर; साहित्यप्रभा प्रकाशन; अमरावती; १९७९; पृ. ३५४; किं. ३० रु.

वाङ्मयीन–ऐतिहासिक संशोधनात – 'अस्सल पुरावा उपलब्ध नाही' म्हणून सारे विद्वान जेव्हा हात टेकतात, तेव्हाच खरोखरी एखादा प्रश्न आव्हान होऊन बसतो आणि अशाच ठिकाणी संशोधकाच्या विवेकशील निर्णयक्षमतेला खरे मोल येऊन जाते. साराsार विवेक-विचक्षणा, सूक्ष्म अभ्यास, वर्ण्य विषयांवर श्रद्धा, सत्यान्वेषणाच्या उद्दिष्टांवर निष्ठा असे संशोधकाच्या व्यक्तित्वाचे घटक अशाच ठिकाणी महत्त्वपूर्ण होऊन जातात. तुकाराम महाराजांच्या चरित्रसंबंधात 'तुकोबारायांचे निर्याण' – ही अशी एक जागा आहे. 'तुकाराम-शिवाजी-रामदास यांच्यामधील संबंध' – ही अशी दुसरी जागा आहे. 'बुडविल्या वह्या' ही अशी तिसरी जागा आहे. 'संताळे आणि त्यांचे एकांगी जीवन' – ही चवथी जागा आहे, तर 'घाये देहपात झाला' – ही अशी पाचवी जागा आहे. अशा धोक्यांच्या जागांची चिकित्सा हा हातचलाखीचा खेळ असू शकत नाही; ती एक अत्यंत जबाबदारीची गोष्ट असते. कारण परंपरेने प्राणपणाने जपलेल्या रूढ श्रद्धा हादरवून टाकण्याचे सामर्थ्य व शक्यता तीत अध्याहृत असते. निदानाच्या बिनचूकपणावर, साधनांच्या निर्दोषणावर आणि साध्यावरल्या निकोप श्रद्धेवर या शल्यक्रियेची यशस्विता निर्भर असते. सदरहू ग्रंथलेखकाने अशा या धोक्यांच्या जागांची चिकित्सा करताना पापणी ढळू न देता, श्रद्धेच्या अवगुंठनाआड न दडता, विवेकाशी इमान राखल्याचे सतत जाणवत राहते.

सत्यान्वेषणाची महती

भाविक वारकऱ्यांच्या असंतोषाला कारण ठरलेल्या या बहुचर्चित ग्रंथाचे समीक्षण करण्याआधी त्याच्या निर्मितीमागच्या प्रेरणा विचारात घेणे महत्त्वाचे आहे. कारण काळाच्या पडद्याआड जाऊन आज केवळ भाविकांच्या श्रद्धेचा अविभाज्य घटक बनून राहिलेल्या अशा या विषयाची पुन्हा सुरवातीपासून मांडणी व फेरतपासणी करून आजच्या माणसाला फायदा काय ? झालाच तर त्याचा

बुद्धिभेद होणार! मग हा सारा प्रपंच कशासाठी? लेखकाने या प्रश्नाची दोन उत्तरे दिली आहेत. एक, सत्यान्वेषणाला त्याची स्वतःची अशी महत्ता आहे. दोन, भ्रामक कल्पनांना धक्का देईल असा बुद्धिभेद केल्याविना समाजाचे उत्थान साधणे शक्य नाही आणि भ्रम जोपासला तर मूळ विशुद्ध तत्त्वज्ञान गमावले जाते.

लेखकाच्या मते 'पावलो पंढरी वैकुण्ठभुवन' – म्हणणाऱ्या तुकोबांना कुठल्याही दूरस्थ वैकुंठाला जायचे नव्हते, उलट विश्वच वैकुण्ठरूप करायचे होते, हे मूळ विशुद्ध तत्त्वज्ञान.

आरोपाचे खंडन हे उद्दिष्ट

या ग्रंथाच्या निर्मितीमागच्या प्रेरणा या अशा (कुठल्याही चरित्रसंशोधन ग्रंथाप्रमाणे) सत्यान्वेषणाशी निगडित आहेत व वैकुंठगमनाच्या कल्पनेपोटी जे अनेक खरेखोटे आरोप तुकोबांच्या व्यक्तित्वावर लादले गेलेत व ज्यामुळे त्यांचे विशुद्ध तत्त्वज्ञान दडपले गेले ते कवच तुकोबांच्याच वेदवाणीच्या आधारे विच्छिन्न करून टाकणे, हा लेखकाने सदरहू ग्रंथामागचा हेतू सांगितला आहे. एकूण ग्रंथाच्या अभ्यासानंतर जाणवते ते हे, की लेखकाने ही भूमिका अखेरपर्यंत दृष्टिआड होऊ दिली नाही (क्वचित पुनरुक्तिदोष पत्करून; क्वचितप्रसंगी पाल्हाळ लावून सुद्धा!) तुकोबांच्या अभंगांची विशेषतः वादग्रस्त अभंगांची अर्थनिश्चिती, त्यांच्या समग्र व्यक्तिमत्त्वाला यत्किंचितही डोळ्यांआड होऊ न देता लेखकाने केली आहे तीही याच भूमिकेतून. हे करताना मग आगम, पुराणे, उपनिषदे, वेद, संतवाङ्मय, थिऑसफी, बौद्धमत, साम्यवाद, इतिहास, भाषाशास्त्र, धर्मशास्त्र, प्राणिशास्त्र काय वाटेल ते धुंडाळावे लागले ते धुंडाळून, प्रसंगी विरोधकांच्याही छावणीत शिरून, 'निफे तेवढे' काढून आणून, विश्लेषक-संश्लेषक प्रतिभेनिशी सारासार विवेकाने आणि संतुलित निर्णयशक्तीने लेखकाने आपले मत मांडले आहे.

वैकुंठगमनाचा अधिकार का?

या संशोधनाला प्रवृत्त करणारे दोन प्रमुख प्रश्न लेखकाला पडलेले दिसतात. एक, ज्याचा इहलोकी अभंगरचना करण्याचा अधिकार देखील नाकारण्यात आला, त्याला एकटघालाच 'सदेह वैकुंठगमनाचा' सर्वोच्च' अधिकार मात्र खुशाल बहाल करण्यात येतो; या विसंगतीचा अर्थ काय?

दोन, ज्या कुटुंबाचा प्रमुख पुरुष 'सदेह वैकुंठगमना' सारखे अभूतपूर्व कार्य करून दाखवतो, त्या कुटुंबाला त्या भाग्यशाली घटनेनंतर महिन्याभरातच सर्वस्व टाकून त्या पावन भूमीतून पळून जावे लागते, या विसंगतीचा अर्थ काय?

हे दोन्ही प्रश्न तुकारामकालीन विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीशी व तुकोबांच्या लोकविलक्षण व्यक्तित्वाशी निगडित आहेत आणि या प्रश्नांच्या विविध पदरांची उकल करीत करीतच प्रस्तुत ग्रंथातील विवेचन गतिमान होत जाऊन अखेर एका विशिष्ट निष्कर्षावर जाऊन थडकलेले आढळून येते. या ग्रंथातील विवेचनाचा प्रपंच एकूण एकवीस प्रकरणांचा असला, तरी मुख्यतः ठळक चार भागांमध्ये त्याची विभागणी झालेली दिसते.

१) निर्याण प्रकरणाचा एकूण बनाव.
२) तुकाराम व वैकुंठविचार.
३) तुकारामाचे व्यक्तित्व.
४) 'घाये देहपाता'चा विचार.

मध्येच १३ वे एक प्रकरण संतश्री गुलाबराव महाराज माधानकर यांच्या 'वैकुंठगमनसंबद्ध' कल्पनांचा विस्तारपूर्वक परामर्श घेण्यासाठी खर्ची पडले आहे. तसेच 'विद्वानांची विलक्षण तर्कसृष्टी' हे १४ वे प्रकरण विद्वानांच्या निर्याणसंबद्ध कल्पनाविलासांचे संकलन करण्याच्या दृष्टीने गोवण्यात आले आहे. तुकाराम महाराजांचे व्यक्तित्व त्यांच्या समकालीनांच्या उपलब्ध साहित्याधारे उलगडून दाखविल्यानंतर 'तुकोबांच्या आत्महत्ये' संबंधीच्या विद्वन्मतांचा परामर्श घेणारे एक स्वतंत्र प्रकरण (१७ वे) आणखी जोडण्यात आले आहे.

'चिरेबंद बांधणी'

अत्यंत चिरेबंद अशी ही विभागणी करण्यामागे तुकोबांच्या चरित्राशी व वाङ्मयीन–साक्षात्कारी व्यक्तित्वाशी निगडित असे महत्त्वाचे सारे पैलू उलगडून दाखविण्याचा हेतू उघड जाणवतो. केवळ एक 'सनसनीखेज' उपपत्ती मांडून राळ उडविण्याचा उद्देश ग्रंथकर्त्याने डोळ्यांपुढे ठेवला असता, तर 'निर्याण प्रकरणाचा बनाव' व 'घाये देह-

पाताचा थोडाफार भावबहूळ विचार' अशा थाटात ग्रंथ पुरता आटोपला असता. या दृष्टीने पाहता, 'तुकाराम महाराज – एक आकलन' अशासारखे एखादे शीर्षक प्रस्तुत ग्रंथाला अधिक अन्वर्थक ठरावे इतका तो संयतशील व संयमित शैलीत उतरला आहे. 'खून' या शब्दाने विनाकारणच ग्रंथाबद्दल एक विपरित धारणा तयार होऊन सदरहू ग्रंथाच्या अंतरंग स्वरूपावर खरे म्हणजे अन्यायच होण्याचा संभव अधिक. कारण 'खून' हा शब्द आधुनिक मराठीने पचविला असला, तरी (कै. श्री. ना. बनहट्टी यांनी शिवकालीन भाषेत रुळलेला 'वध' हा शब्द वापरला आहे– पहा– प्रस्तावना : 'संत तुकाराम आणि त्यावरील आक्षेप' – ले. दयानंद पोतदार) त्यामागची 'अमानुष विद्ध्वंसक शक्तींचा विजय' – ही भावना तुकोबांच्या बाबतीत तरी भक्तांना मानवणारी नाही. 'घाये देहपात' करण्याची मुभा स्वतः तुकोबाच जोवर देत नाहीत, तोवर साक्षात काळ देखील त्यांच्या देहास स्पर्श करू शकणार नाही ही तुकाराम महाराजांना अवतार मानणाऱ्या भक्तांची ठाम धारणा असते. (लेखक स्वतः देखील ही धारणा योग्यच मानतो हे दिसते. उदा. पृ. ३३९ वर 'काळावरी सत्ता' गाजविणाऱ्या तुकोबांनी... काळाला 'घाये देहपात' करण्याची मुभा दिली. पूर्वीचा संकल्प मागे घेऊन तुकोबांनी अधिक वाचण्याची इच्छा स्वतःच संपवून टाकली !' असे साधार विवेचन करून स्वामी रामतीर्थांच्या संबंधीचे एक अवतरण देखील दिले आहे. मात्र पृष्ठ ३२० वर ह. भ. प. माधवबुवा यांच्या तसल्याच भूमिकेला उत्तर देताना 'भक्तांचे देह देखील मर्त्य असतात' – अशी भूमिका घेऊन लेखकाने रामतीर्थ, चोखोबा, अर्जुन, गांधी यांचे दाखले दिले आहेत. वस्तुतः प्रश्नकर्त्याला 'भक्त' आणि 'अवतार' यांमध्ये गुणात्मक भेद अभिप्रेत आहे. याचा अधिक विचार करणे आवश्यक होते. 'खून' या शब्दामुळे या धारणेला ठेच बसते आणि ग्रंथाच्या अंतःस्वरूपाबद्दल कलुषित दृष्टिकोण तयार होण्यास मदत होते.

आता थोडक्यात या ग्रंथाचे अंतःस्वरूप पाहायला हरकत नाही. प्रकरण १ ते ७ यांमधून तुकाराम महाराजांच्या निर्याणाशी निगडित समजल्या गेलेल्या तीन वेगवेगळ्या अभंगसंचांचा सूक्ष्म-सखोल अभ्यास; तुकोबांनी स्वर्गादिकांतून पाठविलेल्या (तथाकथित) चार अभंगपत्रांवर प्रकाश, इतका भाग येतो.

तथाकथित निर्याणपर अभंग (१५८६ ते १६०९) तुकारामांनी निर्याणकाळी रचलेले नाहीत, तसेच पडवळ गाथेतील (भाग २, पृ. २६१ ते २९४) १६५ अभंग हे देखील व्याख्यानकारांनी सोयीनुसार संकलन, जुळवाजुळव करून आकारास आणलेले प्रकरण आहे आणि टाकीमहाराजांनी दिलेले 'जलसमाधी' सुचविणारे ३३ अभंग ('निजधाम निर्याणाचे अभंग') हे तर निव्वळ बनावट आहेत. तुकोबांचे तर ते नाहीतच, पण तुकोबापुत्र विठ्ठलाचेही ते नाहीत असा निर्णय लेखकाने अभ्यासाअंती नमूद केला आहे. पाचव्या व सहाव्या प्रकरणांत तुकोबाच्या 'कुडीसहित गुप्त' होण्याच्या ('आकाशगमन', 'तुका ज्योतीशी मिळाला', 'तुका बैसला विमानी' इ.) उपपत्तींचा समाचार घेण्यात आला असून सातव्या प्रकरणात एकूण चार स्वर्गीय अभंगपत्रांचा विचार करण्यात आला आहे.

एकूण तुकोबाचे तथाकथित निर्याण अभंग व अभंगपत्रे ही निव्वळ संकलकांची करामत आहे हा निष्कर्ष.

प्रकरण ८ ते १७ पर्यंत तुकाराम महाराजांचा वैकुंठसंबंधात विचार करण्यात आला आहे. इहलोकालाच वैकुंठाची प्रतिष्ठा देणारे तुकोबा वैकुंठास विमानात बसून सदेह जाण्याची वांच्छा करतील हे लेखक असंभाव्य मानतो. अंतकाळाचे समजले गेलेले 'आम्ही वैकुंठवासी', 'आम्ही जातो आमुच्या गावा' इ. अभंग वेगळ्या पातळीवरून समजून घेणे आवश्यक असून या किंवा अशा अभंगांमधून निर्याणकल्पना बांधण्याआधी वैकुंठगमनामागचे प्रयोजन व निर्याणाची प्रत्यक्ष घटना याबाबत विद्वानांच्या मतामतांत किती विलक्षण गोंधळ आहे हे लेखकाने साधार दाखवून दिले आहे. तुकारामावर 'वेड' आरोपित करणारे विद्वान आहेत (पांगारकर, गद्रे, भावे, मराठे, भिडे), तसे 'वैफल्यामुळे तुकोबा गेले' असे मानणारेही विद्वान आहेतच. 'जरा कर्णमूळी सांगो आली गोष्ट' या अभंगावरून जराजर्जर तुकोबा पुढे मांडणारे विद्वान

अनुक्रमणिका

आहेत, तसेच 'तुकोबाचे जीवन निःसंशय एकांगी होते' असे मानणारेही (भ. श्री. पंडित, विनोबा) आहेत. या मतामतांचा खरपूस समाचार घेत-घेतच लेखकाने पूर्ण बोधातल्या 'सत्तर टक्के बाकी उरली मागे तो हा।' (१९८१) या अभंगा-वरून तुकोबांचा जन्मशक (१५३०) निर्णायक रीतीने निश्चित केला असून (प्रकरण १५) ऐति-हासिक कागदपत्रांचे आलोचन करून तुकाराम–शिवाजी–रामदास यांच्यामधल्या संबंधांवर प्रकाश टाकला आहे. 'युगपुरुष' हे विरुद सार्थ ठरवि-णाऱ्या तुकोबांच्या व्यक्तित्वाची काही ठळक वैशिष्टचे या ठिकाणी प्रकट करण्यात आली आहेत. याच वैशिष्टचांच्या प्रकाशात 'तुकोबाची आत्म-हत्या' कशी गैरलागू ठरते, याचे साधारण विवेचन प्रकरण १७ मधून येते.

प्रकरण १८ ते १९ यांमध्ये जलदिव्याचा ('वह्या बुडविल्या' त्या संदर्भात) साकल्याने विचार करीत करीतच तुकोबांच्या 'क्रांतिकारी साम्यवादाचे' व त्यांच्या तत्त्वगर्भ–न्यायनिष्ठुर आर्षवाणीचे असामा-न्यत्व लेखकाने स्पष्ट केले आहे. इंद्रायणीत बुडवि-लेल्या वह्या तुकोबांनी निर्याण मांडल्यावर सुखरूप वर आल्याचा चमत्कार लेखकाला (शक्य कोटीतला म्हणून) संमत आहे. समकालीनांची साक्ष लेखकाने या ठिकाणी आवर्जून काढली आहे.

प्रकरण २० व २१ या अखेरच्या भागात 'संत ग्रहमेळी भानूच' असे तुकोबा आयुष्याच्या ऐन मध्यानी एकाएकी निघून गेले ते का? या प्रश्नाचा अतिशय संयमाने लेखक विचार करतो. 'घाये देह-पात' च झाला असा निर्णय देऊन तुकोबांच्या वधाच्या कटात सामील असणाऱ्यांच्या चरितांचा तत्कालीन पुराव्यांच्या आधारे मागोवा घेतो व या खुनाला जात जबाबदार नसून एक विशिष्ट मनोवृत्ती जबाबदार असल्याचे प्रतिपादन करतो.

एकवीस प्रकरणांच्या या प्रदीर्घ विवेचनग्रंथात काही वैशिष्टचपूर्ण बाबींचा आढळ प्रकर्षाने होत जातो. त्यांतली पहिली बाब प्रतिपाद्य विषयाच्या सर्वस्पर्शी विवेचनाबाबतची आहे. दुसरी बाब शैली-तल्या नाविन्याची आहे. तिसरी प्रतिज्ञेनुसार नव्या जाणीवांसह तुकोबांच्या अधिक वास्तववादी व्यक्ति-दिग्दर्शनाची (आकलनाची) आहे आणि शेवटली (परंतु संशोधनदृष्टीने सर्वाधिक महत्त्वाची) बाब आहे– पुढे आणलेल्या पुराव्यांची व आधारभूत सामग्रीची.

प्रतिपाद्य विषयाचे विवेचन करताना एकान्तिक आग्रही भूमिका न बाळगता निकोप विवेकबुद्धीच्या आधारे आणि तुकोबांच्या वृत्तीच्या प्रकाशात अभं-गांचा कालनिर्णय–अर्थनिर्णय करीत जाणारी विश्ले-षण– संश्लेषणात्मक प्रतिभा या ग्रंथाच्या पानोपानी आपल्या पाऊलखुणा उमटवीत गेली आहे (उदा. पृ. ४९ वर बेंद्रे यांचेवर आक्षेप घेताना, पृ. ७९ वर विद्वानांना आव्हान देताना, प्रकरण १३ मध्ये गुलाबराव महाराजांच्या विचारप्रणालीचे खंडन करताना, पृ. १८२–१८८ मध्ये विद्वानांचा समा-चार घेताना, पृ. २२३ वर 'पुरावा उपलब्ध नसल्याची' कबुली देताना, पृ. २६८ वर भाव्यांना सालोमालोच्या करणीबाबत उत्तर देताना, प्रकरण १८ मध्ये 'जलदिव्य' तपासताना, पृ. ३२१ वर 'घातपाताच्या अभंगखुणा' न्याहाळताना, पृ. ३३२–३७ वर खुनाच्या कटाचे पदर उलगडताना, पृ. ३३८ वर संशयास्पद अभंगांचा विचार करताना, पृ. ३४२ ते ३४६ मधील वधोत्तर परिस्थितीचे विवे-चन करताना काही धोक्याची स्थळे हाताळताना). स्वमतपुष्टचर्थ अनेक पुरावे गोळा करून लेखकाने जवळजवळ प्रत्येक मतभेदाच्या जागेवर परिश्रमाचा एकेक कोट उभा केला आहे व वर्ण्यविषयाला यथो-चित न्याय दिला आहे (उदा. प्रकरण १ ते ४ मधील निर्याण प्रकरणांचा शोध, प्रकरण ६ मधील गरुड व विमान यांचा शोध, प्रकरण ९ ते १३ मधला वैकुण्ठाचा शोध, प्रकरण १५ मध्ये 'तुकोबांचा पूर्ण-बोध तिशीतलाच' हे प्रस्थापित करताना केलेला कालनिर्णय, प्रकरण १६ मधील 'दर्शनही हीन अमंगल' वरील विवेचन, प्रकरण १८ मधील 'जल-दिव्य' व 'नीच यातीचा गुरू' यावरील विवेचन, प्रकरण १९ मधील तत्कालीन सामाजिक परि-स्थितीचे विवेचन इ.).

संश्लेषण व विश्लेषण या दोहोंची देणगी लाभ-लेल्या या शैलीला मुख्य म्हणजे संशोधनाची शिस्त माहीत आहे. चिकित्सा आणि दुराग्रह यांच्यांतला भेद ती मुळातच उमजून आहे. संतांच्या महात्मतेचे आकलन तिला आहे, विद्वत्तेच्या मर्यादाही तिला

अनुक्रमणिका

माहीत आहेत. तिच्यात भावावेश आहे तो अंगचाच. 'मऊ मेणाहुनी आम्ही विष्णुदास । कठीण वज्रास भेदू ऐसे' आणि 'नाठाळाचे काठी देऊ माथा ।' अशी निव्वळ तिची प्रतिज्ञाच नाही; तो तिचा स्वभावधर्म आहे. 'घणघाये हिरा' व 'पेटलिया सोने' अशी सर्वसमावेशक जाण तिच्यात आहे. अशी ही अभिजात शैली.

ही शैली मुळात सौजन्यशील नि गंभीर असली, तरी प्रसन्न नि ओघवती आहे. तेवढीच ती लवचिकही आहे. प्रतिपाद्यानुरूप पाहतापाहता ती आपली काया बदलवून घेते आणि पाहतापाहताच प्रतिपक्षाला पुरते घेरून नामोहरम करून टाकते. विद्वानांची वारंवार हजेरी लागते ती एकेका उपपत्तीचे प्रतिनिधित्व करण्यासाठी म्हणून! मात्र त्यांना कुठेही व्यक्तीशः विनाकारणच डिवचण्याचे पाप ही शैली स्वतःच्या माथी लावून घेत नाही.

तसे या शैलीत काही दोषही आढतातात. पुनरुक्ती बरेचदा येते. पण ही येते विवेचनाच्या विशिष्ट अंगीकृत शिस्तीमुळे. आणखी एक ठळकपणे लक्षात येणारी गोष्ट म्हणजे अवतरणांचा अतिरेकी सोस आणि क्वचित कुठे पाल्हाळ. जिथे उघड पुरावा उपलब्धच नाही तिथे तुकोबांच्या वृत्तीच्या प्रकाशात अन्वयार्थ लावण्याच्या खटाटोपात हा पाल्हाळ अपरिहार्य आहे हे मात्र खरे!

तुकोबांचे वास्तव दर्शन

तुकोबांच्या व्यक्तिदर्शनाच्या संदर्भात तर या ग्रंथाचे योगदान विशेष लक्षणीय ठरावे. तुकोबांच्या व्यक्तित्वाबाबतचे भ्रमांश अत्यंत कौशल्याने व विवेकशीलतेने उलगडून दाखवून अधिक वास्तव स्वरूपात तुकोबा सादर करण्याचे महनीय कार्य या ग्रंथाने केले आहे. हे करताना अनेक वादग्रस्त मुद्द्यांचा सर्वांगीण विचार करून विवेकाच्या सहाणेवर घासूनच एकेक सत्य लेखकाने प्रस्थापित केले आहे. उदा.

१) वह्या बुडविण्यात वर्णवर्चस्वाच्या स्वार्थापलिकडे कुठलाही शास्त्रार्थ नव्हता.

२) तुकोबांचा पूर्णबोध तिशीतळाच.

३) 'तुकोबांनी शिवाजीस रामदासांकडे पाठविले' हे संभवत नाही. रामदास–शिवाजी हे संबंधच मुळी तुकोबांच्या ह्यातीत असंभाव्य.

४) तुकोबांचे व्यक्तित्व अनन्यसाधारण. केवळ समर्पितच नव्हे तर झपाटलेलेही!

५) तुकोबा निवृत्तीवादी नसून 'सर्वांगीण व्यक्तित्व'.

६) तुकोबांच्या भावावस्थेतील प्रस्फुरणे ही साक्षात 'आरुष वेदवाणी!'

७) तुकोबांचे क्रांतिकारी साम्यवादी तत्त्वज्ञान हेच घातपाताच्या मुळाशी.

अखेरचा मुद्दा नव्याने पुढे आलेल्या संशोधन–सामग्रीचा. ग्रंथकर्त्याने उपपत्ती मांडताना पुढे आणलेल्या महत्त्वाच्या पुराव्यांमध्ये संत बहिणाबाईची अभंगगाथा, बंधू कान्होबा यांचा शोकपर अभंग आणि तुकोबांच्या अंतानंतर त्यांच्या कुटुंबियांची झालेली वाताहात, हे महत्त्वाचे आहेत. लेखकाच्या मते 'संत बहिणाबाईचे आत्मचरित्र पूर्णपणे उपलब्ध झाले असते, तर तुकारामाच्या निर्याणाचे रहस्य निर्णायकरीत्या उलगडले गेले असते. हा एक अमोल ठेवा आहे, पण त्याचा पुढील अंश फार पूर्वीच सहेतुकपणे कोणी तरी नष्ट केला असावा.' (पृ. ३३२)

एकंदरीत वरील सर्व बाबींचा साकल्याने विचार केल्यास असे जाणवून जाते, की या ग्रंथाद्वारे पुढे आलेली चारदोन ऐतिहासिक साधने किंवा निर्याणविषयक उपपत्ती ही या ग्रंथाची प्रधान उपलब्धी नव्हेच. निर्याणाचा शोध हे तर केवळ एक निमित्त. त्या निमित्ताने तुकोबारायांच्या अलौकिक व्यक्तित्वाची नव्यानं उजळलेली प्रतिमा आणि या प्रतिमेच्याच प्रकाशात त्यांच्या वेदवाणीवरील दिव्य प्रस्फुरणांची अधिक स्पष्टपणे आलेली प्रतीती हीच खरी या ग्रंथाची उपलब्धी. श्रद्धेबरोबरच विवेकाचे लेणे लाभल्याने प्रसन्न–प्रवाही बनलेली विवेचनशैली हे आणखी एक बलस्थान.

—सुभाष सावरकर

'चाहूल' : ले. अंबिका सरकार; मौज प्रकाशन, मुंबई ४; १९८०, पृ. १५१ : किंमत ८ रुपये.

हंस, सत्यकथा अशा आघाडीच्या नियतकालिकांतून अंबिका सरकार दीर्घकाळ सातत्याने कथालेखन करीत आल्या आहेत. त्यांनी कथालेखनाला

सुरवात केल्यापासून १५-२० वर्षे त्या सतत लिहीत आलेल्या आहेत. या पार्श्वभूमीमुळे 'चाहूल' हा त्यांचा कथासंग्रह हातात घेताना एक प्रकारचे कुतूहल मनात होते.

'वीज' ही ह्या संग्रहातील पहिलीच कथा लक्ष वेधून घेणारी आहे. केवळ गरजेपोटी दुसऱ्याशी लग्न करून नंतरच्या आयुष्यात अखेरपर्यंत प्रथम-पतीची आठवण वागवणारी, त्याच्याबरोबर जीवन जगत असलेली, पहिल्या स्वप्नातून कधी बाहेर न आलेली तारा आणि तिच्याबरोबर पुन्हा नवा डाव मांडायचा म्हणून लग्न केलेले गोविंदराव या कथेत रंगवले आहेत. आज ना उद्या तारा आपली होईल, ही त्यांना आशा आहे. त्याच वेळी ताराची अखेरची आशा मालवत आलेली म्हणजे तिच्या प्रथमप्रीतीचे फळ– त्या मुलाचा अंत जवळ आलाय. तो आता 'आई' ही हाकही मारू शकत नाही. याचा परिणाम म्हणून तारा अटळ नियतीकडे ओढली जात आहे. सर्व आठवणींची, तिच्या जपून ठेवलेल्या पेटीतल्या ठेव्याची, ती राखरांगोळी करते. याच क्षणी गोविंदराव तिचे पवित्र पांघरूण विटाळतात आणि नकळत आत्महत्येचा मार्गही दाखवून देतात. किंचित गूढ वातावरणात पुढे जाणारी ही कथा ; पण तिचा शेवट परिणामकारक साधलेला आहे. तारा आणि गोविंदराव यांची दोन वेगवेगळी जगे, जी एकमेकांत मिसळू शकत नाहीत, अशी दोन जगे उभी करण्यात लेखिकेला इथे कमालीचे यश मिळाले आहे. ताराची मनस्वी व्यक्तिरेखा काही काळ डोळ्यांसमोर स्थिर उभी राहते.

'कळ' या कथेत प्रियकराने बोलावले म्हणून नट्टापट्टा करून निघत असताना प्रेयसीच्या बोटात गुलाबकाटा बोचतो. त्याने कळ येते. ही कळ आणि प्रियकराच्या अंतरात पहिल्या गुलाबाने (प्रेमाने) केलेली जखम, या दोन्ही जखमाच. दोन्हींवर फुंकर घालायला हवी. नीलाने केलेल्या त्याच्या जखमेवर तिने फुंकर घातली, पण ते करताना बोटाप्रमाणेच तिच्याही अंतराला नवा काटा टोचला त्याचे काय ? 'वीज' सारखीच 'कळ'ही एक यशस्वी कथा आहे.

'परतफेड आणि मैत्रिण' याही कथा प्रेमाच्या सनातन त्रिकोण, चौकोन वा वर्तुळात फिरणाऱ्या कथा आहेत. ह्या कथांचे लेखनही परिणामकारक असले, तरी त्यांचे विषय हे नेहमीचेच आहेत. प्रेम, त्याच्या जखमा, जखमेचा व्रण, असूया, वाट्याला आलेले प्राक्तन यांभोवती लेखिका फिरत राहते. मानवी जीवनाचा स्त्रीपुरुष संबंध किंवा प्रेम हा कणा आहे हे निर्विवाद ; पण जीवन या प्रेमापुरतेच सीमित आहे काय ? ते त्यापेक्षा फार व्यापक आहे. जीवनाचा अर्थ या संबंधांपलिकडे गेला, तरच सापडतो. निदान या कथांमध्ये लेखिका प्रेमवर्तुळाबाहेर पडून माणसाचा शोध करू पाहत नाही. आत्म्याच्या शोधात ती थिटी पडते.

'आश्रय' ह्या कथेत लेखिका एक वेगळेच वातावरण उभे करते. एक नवोदित गायक एक मैफल सादर करतो. पदमपदच्या बापाची पद्धत आवडलेल्या गायिकेला उत्तररात्री ठेवून घ्यायची, दुहेरी बिदागी द्यायची आहे. सबंध मैफलीत गायक नरेन एकीकडे हरतच जातो. आईचे शब्द, सूचना विरून जातात. तो पदमपदच्या फर्माइशला बळी पडत जातो. मैफल खऱ्या अर्थाने रंगतच नाही. शेखमियांची दाद 'ये बात है बेटा' मिळतच नाही. उलट मैफलीनंतर पदमपद रात्रीच्या मुक्कामाची सूचना करतो. एका पौरुषाची दारुण हार लेखिका सहजी रेखाटून जाते.

'चुलीतली लाकडे' हे एक चटका लावून जाणारे चित्र आहे. सासुरवासाला बळी पडणारी बयो आणि स्वतःच्या नवऱ्याच्या खाष्टपणाची बळी झालेली निरपराध यशोदा दोघी एकदम जळून खाक होतात. जगाचे रहाटगाडगे नित्यासारखे पुढे फिरतच रहाते. 'पार्थिव' ही अशीच छोटीशी, पण कमालीची यशस्वी कथा आहे. त्या तुलनेने 'निरुद्देश' फॉर्म हरवलेली कथा वाटते. एक भाबडी युवती उभी करण्याच्या खटाटोपात लेखिकेने बराच असंबद्ध फापटपसारा वाढवला असे वाटते. एक वेगळ्या धाटणीची कथा उभी करण्याच्या खटाटोपात परिणामकारक कथा-बीज असूनही कथा घसरते.

'नदीचे मूळ' रेखाटताना पुन्हा लेखिका जुन्या चिरंतन वर्तुळात येते. पण विणाला बसणारा धक्का वाचकाला सहसा बसणार नाही. तो अपेक्षितच असतो.

या कथासंग्रहाला जिचे नाव मिळाले त्या 'चाहूल' ह्या कथेला दीर्घकथाच म्हणायला हवे. मृत्यूच्या चाहुलीने धास्तावलेली एक लेखिका,

तिच्या मनातल्या आठवणी, गतायुष्यातले धागे-दोरे, प्रकाशझोताने क्षणमात्र चमकून उठणारी क्षणचित्रे, एका मातबर प्रकाशकाकडून तथाकथित यश पदरी पडत असतानाही होणारी उपेक्षा, ह्याबाबतची खंत, एके काळी गवसलेला प्रेमाचा ठेवा, नंतरचा हिशेबी व्यवहार, मुकुंद कर्णिक आणि सुशिला गुप्ते अशा धूसर चित्रांच्या मिलाफातून उभी रहाणारी ही कथा वाचता वाचता हेमिंग्वेच्या 'स्नो ऑव्ह् किलीमांजारो'ची आठवण झाली. लेखिका एक उत्कट कथा सादर करते आहे, अशी अपेक्षा मनात निर्माण झाली; पण कथेच्या अखेरीस पदरी निराशाच आली. शेवट पूर्णतः फसला. 'स्नो ऑव्ह् किलीमांजारो'ची शिखरे दूरच राहिली हे ध्यानात आले. घाईघाईने धक्का देण्याच्या प्रयत्नात अंबिका सरकार ह्यांनी लेखिकेला जिवंत ठेवली (बहुधा पुढची २५ वर्षे) शेजारच्या बाथरूममध्ये पडलेल्या नवऱ्याच्या निष्प्राण देहाकडे डॉक्टरना घेऊन जाण्यासाठी आणि एका चांगल्या कथेचा आपल्या हातानेच अंत करून टाकला.

'फळे रसाळ गोमटी'तला सवाई बेटा पाहून अस्वस्थ झालेले देशमुख आणि 'सांगता'मधील दुर्गाक्कांनी सावित्रीला मागे टाकण्यासाठी आयुष्याच्या अखेरीस केलेले 'आक्रीत' दोन्ही खासच उल्लेखनीय आहेत. शेवटच्या 'शूद्र' ह्या कथेतले सौंदर्य मात्र आगळेच आहे. एक तो आणि ती. स्वतः निवडलेली, वेगळी वाटलेली मुलगी. उमलता शृंगार, तिने हळूहळू त्याच्यावर प्रस्थापित केलेले, आता नकोसे झालेले स्वामित्व, त्याबद्दल आलेला तिटकारा या पार्श्वभूमीवर त्याला तिच्या प्रसूती-वेदनांना सामोरे जावेच लागते. प्रसूतीवेदनांचे लेखिकेने केलेले वर्णन मुळातच वाचावयास हवे. प्रसूतीचा हा क्षण स्त्री-लेखिकाच खराखुरा साकार करू शकेल. प्रसूतीच्या त्या क्षणी 'तो आणि ती' या दोघांत निर्माण झालेले दूरस्थ एकरूपत्व-इथेच अंबिका सरकारना लेखनाची खरी लय साधून गेली, असे वाटते.

× × ×

'आणि बाकीचे सगळे' : लेखक शाम मनोहर, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८०; पृ. १९८; किं. १२ रु.

एच्. इ. बेट्स हा मातबर इंग्लीश कथाकार आणि कथासमीक्षक म्हणतो, 'लघुकथेत छापलेल्या ओळीत काय सांगितले आहे, त्यापेक्षा काय सांगितले नाही, काय छापलेले नाही, ओळीओळींआड काय दडले आहे, दोन ओळींमधल्या मोकळ्या कोऱ्या जागेत काय अभिप्रेत आहे हेच खरोखरी महत्त्वाचे असते. अर्थात हे न लिहिलेले वाचायला मार्मिकपणे वाचता यायला हवे; ओळींच्या मध्ये कोऱ्या जागेत दडलेले जाणून घेता यायला हवे. हे ज्याला जमत नाही, त्याला मग दर्जेदार कथा दुर्बोध वाटायला लागते. अशा अप्रगल्भ किंवा अजाणकार वाचकाच्या अंतरंगाला हात घालायला ती कथा असमर्थ ठरते.' शाम मनोहरांच्या प्रस्तुत संग्रहातल्या निदान काही कथा या प्रकरणात मोडणाऱ्या आहेत. म्हणून सर्वसामान्य रसिक वाचकाला त्या दुर्बोध वाटणाऱ्या आहेत. 'रिलेशनशिप', 'तात्पर्य कथा', 'क्रौर्य', 'गुरुत्वापसरणाचे प्रदेश' या कथा विशेषत्वाने या प्रकारात पडणाऱ्या आहेत. शाम मनोहर निश्चितच एक यशस्वी कथाकार आहेत. पण त्यांची कथा समजण्यासाठी, त्यातले मर्म कळण्यासाठी कथा पुन्हा पुन्हा वाचण्याची, त्यावर चिंतन करण्याची गरज आहे. कथेच्या वाचकवर्गावर आपोआपच मर्यादा पडते. मोजकेच वाचकच अशा कथेचा आस्वाद खऱ्या अर्थाने घेऊ शकतात.

शाम मनोहरांच्या कथांना सुसंगत घटनाप्रधान कथानक नसते. कॅलिडोस्कोप फिरत असतो; त्यात निरनिराळे आकृतिबंध दृग्गोचर होत असतात, त्याप्रमाणे त्यांच्या कथेत एकामागोमाग एक दृश्ये दिसत राहतात. ही दृश्ये, या घटना एका सूक्ष्म धाग्याने एकमेकांना जखडलेली असतात; परस्परांत गुंफलेली असतात. हा धागा अतितरल, अतिसूक्ष्म असा असतो. इतका तरल, की तो आहे की नाही याचीच शंका यावी. पण तो आहे; कारण त्याने प्रसंग अधांतरी तरंगत धरले आहेत. त्यांची सुंदरशी माळ तयार झालेली आहे. ही माळ समोर आहे.

उदाहरणार्थ, "घोळक्यात पराभव" ही कथा अशा एका सुंदर पुष्पहारासारखी आहे. "एकापेक्षा जास्त असल्यावरच घोळका असतो असे नाही. एकटाही जमावच असतो. त्याची ही कहाणी असते. त्याचा हा तसा असतो." आणि हाच तो एकटा घोळक्याच्या पराभवास कारण असतो.

'डॉ. पेशंट' या कथेत शाम मनोहरांनी स्वतःच्या मनानेच उलट सुलट खेळ खेळणाऱ्या, त्यांच्या विविधतेने सतत गोंधळलेल्या भाबड्या जीवाची उत्क्रांती रेखाटलेली आहे. पण ही उत्क्रांती होत असताना 'स्त्रियांनी का हसावे, पुरुषांनी राकट का दिसावे ?' असे प्रश्न त्याला भेडसावतात. जीवन, मन, त्यांचे व्यवहार, मानवी अस्तित्व यांचा शोध घेता घेता दररोजच्या जगण्यातली निवड माणूस कशी करतो यातला मेळ त्याला उमगत नाही. आपल्यातल्या आजाराची त्याला जाणीव आहे. त्याच्यातलाच डॉक्टर अलग होऊन त्याच्यातलाच पेशंट तपासू लागतो आणि पथ्य सांगताना गोंधळून जातो. 'डॉ. पेशंट' या कथेइतक्याच कौशल्याने शाम मनोहरांनी लिहिलेली या संग्रहातली दुसरी कथा 'एक वाडा, एक जोडपे आणि बाकीचे सगळे काही.' एक नवपरिणत जोडपे. त्यातली अल्लड पत्नी, भोवतालच्या वास्तवाची कटू जाणीव प्रकर्षाने होत असलेला तिचा नवरा, आईवडिलांची यात्रा, गॅसचे हप्ते, संप, ऑफीसच्या परीक्षा या सगळ्या चक्रव्यूहातून अखेरीस त्याच्या वाटचाला येणारे विषण्ण एकाकीपण एका प्रचंड एकाकी वाड्याच्या पार्श्वभूमीवर रेखाटलेले आहे. या अंधाराच्या आकृतिहीन वाड्यात शारीरिक उपभोगाखेरीज माणसाच्या हातात काहीच नसते, ही जाणीव या कथेच्या अखेरीस मनाला भलताच चटका लावून जाते.

'वासू अमक्या तमक्या ठिकाणी ऐसपैस' ही कथा त्या मानाने साधी, सरळ, सहज समजणारी, बाळबोध, घटनाप्रधान अशी कथा आहे. नाकासमोरच्या सरळ रेघेसारखे आयुष्य जगणारा वासू जगाचा व्यवहार न समजल्यामुळे शेवटी जेलमध्ये येऊन पोहोचतो याचे चित्रण या कथेत शाम मनोहरांनी किंचित अगम्य भाषेत केलेले आहे. 'तुकडे तुकडे' ही अशीच विविधरंगी भावनांचे धागे गुंफीत तयार झालेली, व्यापक आशय पोटात असलेली कथा आहे; एका कादंबरीचे कथानक तिच्यात भरलेले आहे. कलाकाराने नाजूक हातांनी सुबक मूर्ती उभी करावी आणि ती पूर्ण होते न होते तोच छिन्नीच्या एकाच फटक्याने तिचे तुकडे तुकडे करून टाकावेत असा परिणाम कथेच्या अखेरीस खासच निर्माण होतो.

'हुतात्मा' आणि 'मेमसाचे केफ्याफात अवस्थांतर' या कथा व्यंगचित्रांसारख्या वाटल्या. एकंदरीत मराठी लघुकथेच्या वाटचालीचा एक टप्पा दर्शविणारा हा कथासंग्रह आहे एवढे मात्र म्हणायलाच हवे.

— श्यामकांत कुलकर्णी

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

मा. संपादकमहोदय,

'नवभारत', वाई यांसी स. न. वि. वि.

'नवभारत' मे १९८१ च्या अंकात 'वाचकांचा पत्रव्यवहार' या सदरात पृ. ४७ ते ४९ वर 'सदानंद' या सहीने एक पत्र प्रसिद्ध झाले आहे. या पत्रात माझ्या लेखातील मताबद्दल काही उल्लेख आहेत. त्या संदर्भात हा खुलासा :–

१) 'नवभारत' डिसेंबर १९८० च्या अंकात डॉ. कोलते यांचा 'श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ?' या मथळ्याचा जो लेख प्रसिद्ध झाला आहे, त्याला उत्तर मी 'नवभारत' एप्रिल १९८१ च्या अंकात 'महानुभाव पंथाचे अवैदिकत्व–एक पुर्नविचार–पुरवणी' या मथळ्याखाली दिलेले आहे, ते श्री. 'सदानंद' यांनी पाहिलेले नसावे, असे वाटते;





कारण त्यांनी त्याचा संदर्भ दिलेला नाही. त्यांनी तो लेख पाहिला असता, तर कदाचित् त्यांना हे पत्र लिहिण्याची वेळ आली नसती.

२) 'आचार्या नरक' या श्रीचक्रधरोक्तीच्या संदर्भातील जी आख्यायिका आहे, तिचे दोन पाठ आहेत. या आख्यायिकेच्या जुन्या पाठाच्या आधारे डॉ. कोलते यांनी प्रथम 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ 'सर्व वैदिक आचार्य' असा केला व त्यावरून महानुभाव पंथाचे अवैदिकत्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला (पाहा– 'महानुभाव संशोधन १, पृ. ७०). या जुन्या पाठामध्ये शंकराचार्यांचा उल्लेख आहे, भटाचार्यांचा नाही. त्यामुळे 'आचार्या नरक' या श्रीचक्रधरवचनाचा अर्थ 'शंकराचार्यांना नरक' असा केला पाहिजे, असे माझे म्हणणे आहे. श्री. 'सदानंद' म्हणतात त्याप्रमाणे 'भटाचार्य म्हणजे शंकराचार्य' असे मत केव्हाही मांडलेले नाही, व आजही मला ते मत मान्य नाही. उलट भटाचार्य म्हणजे कुमारिलभट्ट हेच मत 'नवभारत' एप्रिल १९८१ च्या अंकात मांडलेले आहे. 'शंकराचार्या' ऐवजी 'भटाचार्य' हा शब्द डॉ. कोलत्यांना मिळालेल्या नव्या पाठामध्ये येतो, हे त्यांनी 'नवभारत' डिसेंबर १९८० च्या अंकातील आपल्या लेखात स्पष्ट केलेच आहे.

३) आचार्य शब्दाच्या अर्थावरून महानुभाव पंथाचे वैदिकत्व सिद्ध करण्याचा माझा प्रयत्न केव्हाच नव्हता व आताही नाही. डॉ. कोलते यांनी मात्र त्यावरून महानुभाव पंथाचे अवैदिकत्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला होता. ते त्यांचे मत मला मान्य नसल्यामुळे, ते कसे चुकीचे आहे, हे दाखवावे लागले होते. त्या दृष्टीनेच 'आचार्या नरक' या श्रीचक्रधरोक्त सूत्रातील 'आचार्य' शब्दाच्या अर्थाचा विचार करावा लागला होता. त्यावरून महानुभाव पंथ अवैदिक असल्याचे सिद्ध होत नाही, तसेच वैदिक असल्याचेही सिद्ध होत नाही हे खरेच आहे. महानुभाव पंथाचे वैदिकत्व सिद्ध करण्यासाठी मी वेगळी प्रमाणे दिली आहेत.

४) 'नवभारत' ऑक्टोबर १९८०, जानेवारी १९८१ व एप्रिल १९८१ या तीनही अंकांतील माझे लेख वाचून मग श्री. 'सदानंद' यांनी माझी नेमकी चूक दाखवून दिली असती, तर बरे झाले असते. 'प्रा. निपाणीकर कोठेतरी चुकत आहेत,' असे मोघम विधान करण्याची पाळी त्यांच्यावर आली नसती.

५) क्षेपणीकांनी उच्चाटन केलेल्या वेदांची पुनःप्रतिष्ठा ('पुनर्प्रतिष्ठा' नव्हे) आणि अठरा 'क्षपणीकां' ना कढईमध्ये घालुन त्यांची केलेली हिंसा यांपैकी कोणतीही घटना शंकराचार्यांच्या कोणत्याच चरित्रात उपलब्ध होत नाही. म्हणून आचार्य म्हणजे शंकराचार्य हे माझे म्हणणे केवळ अनुमानावरच आधारलेले आहे, असे श्री 'सदानंद' म्हणतात. पण महानुभाव पंथ प्रवर्तित करणाऱ्या श्रीदत्तात्रेयांनीच शंकराचार्यांना वरप्रदान करून शांकर संप्रदायाला प्रतिष्ठा दिल्याची घटना तरी शंकराचार्यांच्या कोणत्या चरित्रात आहे? माझ्या माहितीप्रमाणे शंकराचार्यांच्या आज उपलब्ध असलेल्या कोणत्याच चरित्रात ही घटना नोंदलेली नाही. तरीही केवळ महानुभाव परंपरेवरच विसंबून राहून श्री. 'सदानंद' मात्र ती प्रमाण मानतात, हे आश्चर्य नव्हे काय? श्री. दत्तात्रेयांनी शंकराचार्यांना दिलेल्या वराच्या हकीगतीला शंकराचार्यांच्या चरित्रातूनही जोपर्यंत दुजोरा मिळत नाही, तोपर्यंत श्री. 'सदानंद' यांनीही हे वरदान केवळ अनुमानानेच ठरविले असे म्हणणे भाग आहे. 'आचार्या नरक' या श्रीचक्रधरोक्तीतील आचार्य जरी शंकराचार्य नसले व भटाचार्य अर्थात कुमारिलभट्ट असले, तरी त्यामुळे महानुभाव पंथाच्या वैदिकत्वाला बाध येण्याचे कारण नाही; हे मी माझ्या 'नवभारत' एप्रिल १९८१ च्या अंकातील लेखात दाखविलेच आहे.

कळावे, ही विनंती.

—रा. पां. निपाणीकर

अनुक्रमणिका





सार-संकलन

परदेश

चिनी सैन्य आणि चीनचे नवे धोरण

चिनी सैन्याचे नाव 'जन-मुक्ति-सेना' असे आहे. त्याची स्थापना प्रत्यक्ष माओ त्से-तुंग यांनी केली आहे. सैनिकांनी सर्व क्रांतिकारक सद्गुणांचा आदर्श लोकांपुढे ठेवला पाहिजे अशी माओ यांची अपेक्षा होती; आणि आपण ही अपेक्षा पुरी केली याचा सैन्याला अभिमान आहे. माओ यांच्या कल्पनेप्रमाणे मुक्तिसेनेचे सैनिक आणि जनता यांच्यामध्ये एक खास नाते असते. सैनिकांना सर्वसामान्य लोकांविषयी जिव्हाळा व आपुलकी असली पाहिजे आणि लोकांनी सैनिकांवर प्रेम केले पाहिजे. क्रांतीचे अग्रदूत म्हणून राजकीय, सामाजिक व आर्थिक क्षेत्रांत आपल्याला एक विशिष्ट भूमिका वठवायची आहे ही शिकवण मुक्तिसेनेने माओपासून आत्मसात केली आहे आणि डेंग शियाओपिंग यांच्या नेतृत्वाखाली जे नवे धोरण चीनच्या आजच्या राजवटीने स्वीकारले आहे, त्याच्यात मुक्तिसेनेचे हे हे अग्रस्थान अप्रत्यक्षपणे नाकारण्यात आले आहे. माओ आणि मुक्तिसेना यांच्यामध्ये एवढे परस्पर जिव्हाळ्याचे नाते होते, की माओ यांच्यावरील टीका ही मुक्तिसेनेच्या आजवरच्या कर्तृत्वावरील टीका ठरते. ह्यामुळे डेंगप्रणीत नवीन धोरणाला मुक्तिसेनेमध्ये बराच विरोध आहे.

मुक्तिसेनेच्या अधिकृत मुखपत्रामध्ये अलिकडे माओ यांच्या धोरणांचे व कर्तृत्वाचे चिकित्सक मूल्यमापन करणारा एक विस्तृत लेख प्रसिद्ध झाला आहे. हुआंग केचेंग या अनुभवी आणि ज्येष्ठ सेनाधिकाऱ्याने तो लिहिला आहे. जनमुक्तिसेनेचे तरुण अधिकारी हुआंग यांचा नैतिक अधिकार मानतात आणि म्हणून डेंग यांनी आपला प्रवक्ता म्हणून त्यांची निवड केली आहे. हुआंग हे पूर्वायुष्यात, सशस्त्र क्रांती घडवून आणण्याच्या कालखंडात, माओचे एकनिष्ठ अनुयायी आणि साहाय्यक म्हणून मान्यता पावले होते. पण १९५० नंतर माओ यांच्या क्रोधाला ते बळी पडले आणि १९७३ मध्ये डेंग परत सत्तेवर आल्यानंतर त्यांची 'पुनःस्थापना' झाली.

माओ यांच्या कामगिरीचे हुआंग यांनी केलेले मूल्यमापन मध्यममार्गी आहे. माओ हे मौलिक विचार करणारे स्वतंत्रप्रज्ञ असे प्रतिभावंत होते असा माओ यांचा गौरव त्यांनी केला आहे. १९२० मध्ये आणि नंतरच्या दशकात, त्या कठीण कालखंडात, माओ यांनी योग्य डावपेच आखले, क्योमिन्टांगच्या सैन्याला हुलकावण्या दिल्या आणि आपले सैन्य शाबूत राखले ही त्यांची मोठीच कामगिरी होती असा निर्णय हुआंग यांनी दिला आहे. तुलनेने झाउ एन् लाय ह्यांच्यासारख्या इतर नेत्यांनी आपल्या सैन्याचा जवळजवळ बळी दिला होता असे हुआंग यांनी म्हटले आहे.

येनानमधील कालखंडाविषयी हुआंग यांनी फारसे काही म्हटलेले नाही. अतिरेकी डाव्या तत्त्वज्ञानाची आणि धोरणांची जी मांडणी आणि समर्थन माओ यांनी आयुष्यभर केले त्याची बीजे येनानमधील कालखंडातील माओ यांच्या विचारांत स्पष्टपणे आढळून येतात. पण १९५७ मध्ये पक्षातील उजव्या प्रवृत्तीविरुद्ध माओ यांनी सुरू केलेल्या आंदोलनात जो निष्ठूरपणा होता त्यावर, तसेच माओ यांनी पुरस्कारिलेली मोठे उड्डाण आणि सांस्कृतिक क्रांती ही आंदोलने यांच्यावर हुआंग यांनी स्पष्टपणे टीका केली आहे. पण ह्या चुकांची जबाबदारी आपण स्वतः आणि इतर नेते यांनीही स्वीकारली पाहिजे असेही त्यांनी म्हटले आहे. माओ यांनी ह्या कल्पना जेव्हा मांडल्या, तेव्हा आपण व इतर नेते यांनी त्यांना स्पष्टपणे विरोध केला नाही; ही चूक आपण कबूल केली पाहिजे असे त्यांचे म्हणणे आहे.

अनुक्रमणिका

पण ह्याबरोबरच हाँगकाँग, जपान आणि अमेरिका यांचा भ्रष्ट प्रभाव जर वाढत गेला, तर ती अतिशय अनिष्ट गोष्ट ठरेल असेही मत त्यांनी निक्षून मांडले आहे. ज्यांना माओ यांना पूर्णपणे झुगारून द्यायचे आहे, तेच ह्या प्रभावाने भ्रष्ट झाले आहेत असे सांगून हुआंग यांनी त्यांचा निषेध केला आहे.

सारांश, माओ यांच्यावर टीका करताना आणि त्यांनी पुरस्कारलेल्या धोरणांच्या विरोधी धोरणांची तरफदारी करताना हुआंग यांनी माओ यांची प्रशंसाही केली आहे. माओ यांचा पूर्णपणे धिक्कार जर केला, तर तो पक्षाच्या आणि मुक्तिसेनेच्याही इतक्या वर्षांच्या कामगिरीचा धिक्कार ठरतो. ही खरी अडचण आहे.

डेंग यांच्या धोरणामुळे मुक्तिसेना अस्वस्थ असणे स्वाभाविक आहे. १९८० च्या अंदाजपत्रकाप्रमाणे संरक्षणावरील खर्चात खूपच कपात करण्यात आली आणि ४ लाख सैनिकांना कमी करण्यात आले. चिनी अर्थव्यवस्थेची आजची अवस्था अशी आहे, की ह्या सैनिकांना बिनलष्करी नोकऱ्या मिळतील अशी शाश्वती नाही. आधुनिक शस्त्रास्त्रांचा विकास करण्यात चीन बराच मागे पडला आहे आणि ह्या बाबतीत तो जवळजवळ पूर्णपणे अमेरिकेवर अवलंबून आहे. व्हिएतनामने चीनच्या डोळ्यांदेखत सबंध इंडोचायना गिळंकृत केला आहे आणि परिणामी तो रशियन गटामध्ये दाखल झाल्यासारखा आहे. पोलाद आणि इतर अवजड उद्योग यांची वाढ आता गोठविण्यात आल्यामुळे सैन्याचे झपाट्याने आधुनिकीकरण करण्यात अडचणी निर्माण झाल्या आहेत.

पण तंत्रापेक्षा माणूस श्रेष्ठ असतो, आपण स्वावलंबी असले पाहिजे, मृत्यूवर मात करणारा निर्धार हे सैन्याचे खरे बळ असते ही माओची शिकवण मुक्तिसेनेच्या पचनी पडली असल्यामुळे ह्या अडचणी तिला इतक्या भेडसावीत नाहीत. आणि डेंग यांच्या धोरणाचे दूरगामी परिणाम चीनला एक बलिष्ठ राष्ट्र बनविण्याच्या दृष्टीने अनुकूल ठरतील हे समजून घेण्याएवढा धीर आणि दूरदृष्टी सेनाधिकाऱ्यांच्या ठिकाणी आहे. परंतु शेतीच्या संबंधात डेंग यांनी जे धोरण स्वीकारले आहे, त्यामुळे सेना बरीच बिथरली आहे.

१९६० नंतरच्या काही वर्षांत शेती करणाऱ्या प्रत्येक कुटुंबाने उत्पादनाचे केवढे लक्ष्य गाठले पाहिजे हे ठरवून देण्याची पद्धती अंमलात आणली गेली होती. माओ यांनी जे मोठे उड्डाण करायला लोकांना उत्तेजन दिले होते आणि घाईगर्दीने जी 'कम्यून्स' संघटित केली होती, त्यांचे अनिष्ट परिणाम दिसून येत होते. त्यांवर इलाज म्हणून ग्रामीण भागात काही व्यवस्था नांदावी व शेतीचे उत्पादन वाढावे ह्या उद्देशाने डेंग यांच्याच प्रेरणेने ही पद्धती सुरू करण्यात आली होती. पण सांस्कृतिक क्रांतीमध्ये ही पद्धती रद्द करण्यात आली होती आणि शेतीचे उत्पादन कम्यून्सद्वारा करण्याची पद्धती स्थिर करण्यात आली होती. ह्या पद्धतीप्रमाणे कोणते पीक काढायचे, किती काढायचे हा निर्णय 'उत्पादन ब्रिगेड' घेत असे. फुटकळ कुटुंबे तो घेत नसच.

उत्पादनाचे लक्ष्य गाठण्यात 'उत्पादन ब्रिगेड'ला जर अडचणी आल्या, तर मुक्तिसेना त्याला साहाय्य करीत असे. पाटबंधाऱ्यांच्या मोठ्या योजना, तसेच जमीन सुधारण्याच्या मोठ्या योजना आखण्यात येत असत आणि त्या पार पाडण्यात सेनेचा मोठा हातभार असे. तेव्हा सैन्य आणि शेती यांच्यांत जिव्हाळ्याचे नाते निर्माण झाले होते आणि याचा परिणाम म्हणून सैन्याला स्वस्त दराने अन्नपुरवठा होत असे. डाव्या विचारसरणीच्या मंडळींना ही रचना पसंत होती; कारण उत्पादनविषयक निर्णय कम्यून्स घेत असत, आणि अंमलात आणीत असत. खाजगी फायद्याच्या कल्पनेला ह्या व्यवहारात काही वाव नसे.

डेंग यांनी आता १९६० च्या धोरणाचे पुनरुज्जीवन केले आहे. उत्पादन आता शेतकरी कुटुंब करते. अन्नधान्याची किंमत बरीच वाढवायला सरकारने त्यांना मुभा दिली आहे. त्यामुळे आणि नगदी पिकांवर शेतकरी भर देत असल्यामुळे सेनेला पूर्वीसारखे स्वस्त धान्य मिळू शकत नाही. पाटबंधाऱ्यांच्या मोठ्या योजनांना आता महत्त्व देण्यात येत नसल्यामुळे शेतीच्या संबंधात सैन्याला विशेष भूमिका अशी उरलेली नाही. सैन्याचो प्रतिष्ठाही कमी झाली आहे. मुक्तिसैन्यातून कमी करण्यात आलेले सैनिक घरी परततात तेव्हा त्यांना कोणताही खास दर्जा नसतो आणि ते नाखुषीनेच परतलेले असतात, हे

उघड असते. आपल्या तरुण मुलांना सैन्यात पाठवायला शेतकरी आता पूर्वीइतके उत्सुक राहिलेले नाहीत. शेतीवर त्यांना आता चांगले पैसे मिळू शकतात.

सर्वसामान्य सैनिक आणि सेनाधिकारी यांच्या दरम्यान असलेल्या तणावांची, असंतोषाची कल्पना 'फ्रॉन्टियर लिटरेचर अँड आर्ट' ह्या नियतकालिकात प्रसिद्ध झालेल्या एका कवितेवरून येते. "आपल्या सैनिकांचे रक्त शिपडून सेनापती पदके मिळवितात आणि खऱ्या हुतात्म्यांचे स्मरण रहात नाही" असा ह्या कवितेचा आशय आहे. ह्या कवितेचा अर्थात् कडाडून निषेध करण्यात आला. पण ह्याच सुमारास व्हिएतनामच्या सरहद्दीवरील एका सशस्त्र, निमलष्करी तुकडीच्या गाऱ्हाण्यांना वर्तमानपत्रांतून प्रसिद्धी देण्यात आली होती आणि मग त्यांचे हाल कमी करण्यासाठी काही तजवीज करण्यात आली. दोन वर्षांपूर्वी मुक्तिसैन्याच्या उच्चपदस्थांमध्ये चालत असलेला भ्रष्टाचार आणि त्यांची विलासी रहाणी याचे वर्णन करणारी एक कविता प्रसिद्ध करण्यात आली होती. गेल्या वर्षी सैन्याला देण्यात आलेल्या अतिरेकी विशेषाधिकारांच्या प्रश्नावरील एक नाटक रंगभूमीवर आणण्यात आले. ह्या नाटकामुळे बरेच वादंगही माजले होते.

सारांश, सैन्य हे क्रांतीला वाहून घेतलेल्या स्वार्थत्यागी आणि धीरोदात्त वीरांचे बनलेले आहे आणि ते निष्ठेचा आणि शिस्तीचा आदर्श सर्वसामान्य जनतेला घालून देतात, लोकसेवा हे त्यांचे ब्रीद असते आणि लोकांकडून मिळणारे प्रेम हे त्यांचे बळ असते अशी माओच्या काळात सैन्याची जी झगमगीत प्रतिमा होती, ती आता बरीच निस्तेज झाली आहे.

पण माओच्या काळातही, १९७१ मध्ये, त्याचा संरक्षणमंत्री आणि त्याच्या सत्तेचा वारस म्हणून मान्य झालेल्या लिन बिआओ यानेही त्याच्याविरुद्ध कारस्थान केले होते. आणि ते उघडकीला आल्यावर देशाबाहेर विमानातून पळून जाताना त्याचा मृत्यू घडला. माओ यांना ठार मारण्याचा इतरही काही सेनापतींनी कट केला होता आणि त्याबद्दल पाच सेनाधिकाऱ्यांना तुरुंगवासाच्या शिक्षाही ठोठावण्यात आल्या. हे सर्व जमेस धरूनही माओ आणि लोकमुक्तिसेना यांच्यामध्ये विलक्षण आपुलकीचे नाते होते. डेंग यांच्या धोरणामुळे मुक्तिसेनेच्या इतिहासातील उज्ज्वल कालखंड संपुष्टात येत आहे ही कल्पना तिच्या प्रमुखांना आहे आणि म्हणून ते स्वाभाविकपणे अस्वस्थ आहेत.

व्हिएतनाममधील अधिकृत 'प्रतिक्रांती'

व्हिएतनामच्या कम्युनिस्ट पक्षाच्या 'पोलिटब्यूरो'ने नोव्हेंबर १९८० मध्ये दिलेल्या एका आदेशात असे म्हटले आहे की, "आपले उत्पादन झपाट्याने, अनेक मार्गांनी, कमी होत आहे आणि श्रमजीवी वर्गाचे जीवनमान निकृष्ट होत आहे, त्यांना अनेक अडचणींना तोंड द्यावे लागत आहे. सामाजिक जीवनात अश्रद्धा (नेगेटिव्हिझम) बोकाळली आहे. आपले शत्रू आणि आपल्यातील दुराचारी लोक ह्याचा फायदा उठवून जनतेला चिथावीत आहेत आणि त्यांच्यांत बेदिली निर्माण करीत आहेत. आपल्या नेतृत्वावर हल्ला करून आपल्या पक्षाची आणि राज्याची संघटना दुबळी करण्याचा त्यांचा डाव आहे."

ह्याची पार्श्वभूमी अशी, की उत्तर व्हिएतनाममधील दोन प्रांतांमध्ये १९८० साली अन्न-दंगली झाल्या. अन्नाचा अतिशय तुटवडा आहे आणि कम्युनिस्ट पक्षाच्या कार्यकर्त्यांमध्ये बोकाळलेली लाचलुचपत, त्यांची उद्धट वागणूक यांची साथ त्याला मिळाल्यामुळे लोक अतिशय हैराण झाले आहेत. हॅनॉयमधील एका कनिष्ठ अधिकाऱ्याची तक्रार अशी आहे, 'माझा पगार फक्त वीस कोबी विकत घ्यायला पुरेल इतका आहे. कुणाचे चुकते आहे कळत नाही; पण जगणे मुष्किल आहे.'

• व्हिएतनामपुढील सर्वांत बिकट समस्या अन्नाच्या तुटवड्याची आहे. 'अन्न आणि शेती संघटने'च्या (एफ्. ए. ओ.) अंदाजाप्रमाणे ऑक्टोबर १९८० ते सप्टेंबर १९८१ ह्या वर्षात व्हिएतनाममध्ये ४४ लक्ष टन एवढा तांदुळाचा तुटवडा असेल आणि ह्याची झळ ८० लक्ष लोकांना पोहोचेल. १९८० मध्ये व्हिएतनामने ८ लक्ष टन धान्य आयात केले; पण तुटवडा भरून काढण्याच्या दृष्टीने हा प्रयत्न अल्प आहे.

एफ्. ए. ओ. च्या अंदाजाप्रमाणे व्हिएतनाममध्ये वार्षिक २० लक्ष टन एवढा तुटवडा कायमचा आहे





आणि त्याच्यात गतवर्षी झालेल्या वादळांमुळे २४ लक्ष टन एवढी भर पडली. आज अन्नपुरवठ्याची जी तातडीची गरज आहे, ती परदेशांचे साहाय्य घेऊन कशीवशी भागविता येईल. खरा प्रश्न नेहमीचा २० लक्ष टनांचा जो तुटवडा आहे, तो कसा भरून काढता येईल हा आहे. उत्तर व्हिएतनाममध्ये जर पुरेशा पाटबंधाऱ्यांची आणि पाण्याचा निचरा करण्याची व्यवस्था करण्यात आली, आणि दक्षिण व्हिएतनाममध्ये खतांचा पुरेसा पुरवठा करण्यात आला व अन्न वाया जाऊ देण्याविरुद्ध दक्षता घेण्यात आली तर आज शेतीखाली जेवढे क्षेत्रफळ आहे त्यातूनच पुरेसे धान्य उत्पन्न करता येईल असे तज्ज्ञांचे मत आहे. पाटबंधारे आणि खते यांच्यासाठी बऱ्याच भांडवलाची गुंतवणूक करावी लागेल. ह्यासाठी अर्थात परदेशांतून आर्थिक साहाय्य घ्यावे लागेल किंवा निर्यात व्यापारातून पुरेसा नफा कमवावा लागेल. पण धान्याचे उत्पादन वाढविण्याचा एक तातडीचा उपाय म्हणून खाजगी उपक्रमशीलतेला आणि अन्नधान्याच्या खुल्या बाजाराला वाव देण्याचे पक्षाने ठरविले आहे. थोडक्यात, तुम्ही जर अधिक धान्य पिकविले, तर त्यातून जो फायदा होईल तो तुम्हाला स्वत:साठी राखून ठेवता येईल अशी ही व्यवस्था आहे.

व्हिएतनाममधील शेती ही खूपच कष्टाची आहे. शेतकऱ्याला खूप शारीरिक श्रम पडतात. तेव्हा शेतकऱ्यांना अधिक कष्ट करण्याला उत्तेजन देण्यासाठी अधिक कमाईचे प्रलोभन शेतकऱ्याला देणे आवश्यक आहे असा निर्णय कम्युनिस्ट पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीमध्ये घेण्यात आला. ह्याला अर्थात सनातनी मार्क्सवाद्यांचा विरोध होता. पण पक्षाने स्वीकारलेल्या धोरणाप्रमाणे जमिनीची नांगरणी, पाण्याची राखण इ. अवजड श्रमाची कामे सामूहिक पद्धतीने करण्यात येतील आणि धान्याची पैदास करण्याचा करार व्यक्तींच्या गटाशी किंवा खाजगी व्यक्तींशी करण्यात येईल. ह्या कराराप्रमाणे गटाला किंवा व्यक्तीला जमिनीचा विशिष्ट तुकडा दोन-तीन वर्षांसाठी देण्यात येईल. पेरणी, निगराणी आणि कापणी त्या गटाने किंवा व्यक्तीने करायची आहे. त्यांनी जे काम केले असेल, त्याची नोंद असेल आणि त्या प्रमाणात त्यांना पिकातील हिस्सा मिळेल आणि शिवाय जेवढे धान्य सरकारला द्यायला ते कराराप्रमाणे बांधील असतील, ते दिल्यानंतर शिल्लक राहिलेले धान्य त्यांचे राहील. करार कोणत्या अटींवर करायचा हे ठरविण्याचे काही स्वातंत्र्यही त्यांना असेल. प्रयोगादाखल ह्या धोरणाचा अवलंब जेव्हा हैफाँग येथे आणि इतरत्र करण्यात आला, तेव्हा त्याचा धान्याच्या उत्पादनावर अनुकूल परिणाम दिसून आला. हे धोरण आता सर्व देशात लागू करण्यात आले आहे.

मासेमारीच्या क्षेत्रामध्येही आता ते स्वीकारण्यात आले आहे. पूर्वी कामगारांना मासिक वेतन देण्यात येत असे. आता मासे पकडण्यासाठी केलेल्या प्रत्येक सफरीनंतर जेवढी मासळी पकडण्यात आलेली असते, तिच्यातून वापरण्यात आलेल्या साधनसामग्रीची किंमत आणि भांडवली घसारा वजा करून उरलेली मासळी सरकार आणि कामगार यांच्यांत विभागून देण्यात येते. ह्याचा परिणाम असा झाला, की १९७९ मध्ये जेवढी मासळी पकडण्यात आली होती (७,०६१ टन), तिच्या जवळजवळ दुप्पट मासळी (१५,००० टन) १९८० मध्ये पकडण्यात आली. कामगारांचा भाग ६० टक्के एवढा असतो. कारखान्यांतूनसुद्धा आता कामगारांना मासिक वेतन न देता उत्पादनाच्या प्रमाणात वेतन देण्याची पद्धती सुरू करण्यात आली आहे. ह्यामुळे एखादा कुशल कामगार महिन्याला १,००० डाँग (४६५ अमेरिकन डॉलर) एवढे वेतन मिळवू शकतो. कामगारांचे सरासरी मासिक वेतन ५० ते १०० डाँग यांच्या दरम्यान आहे.

कम्युनिस्ट पक्षाचे मुखपत्र असलेल्या 'न्हान डान' ह्या दैनिकाचे संपादक होआंग टुंग हे म्हणतात, "व्यवस्थापनात, आणि वेतन व किंमत यांच्याविषयीचे धोरण आखण्यात आपण चुका केल्या आहेत.... आपल्या आर्थिक समतावादाने चांगल्या कामगारांच्या उत्साहावर विरजण घातले गेले आहे".

"... सर्वांना सरासरी वेतन देण्याचे जुने धोरण दिसायला समतावादी होते; पण प्रत्यक्षात त्याच्यामुळे विषमता स्थापन झाली होती. कारण अधिक उत्पादक असलेल्या कामगारांना योग्य ते पारितोषिक मिळत नव्हते. (वेतनाची) विषम वाटणी करूनच आपल्याला खरी समता स्थापन करता येईल."

अनुक्रमणिका

कारखान्यांना आता बरीच स्वायत्तता देण्यात येत आहे. कारखान्याने किती उत्पादन करायचे हे लक्ष्य सरकार ठरवून देते. पण हे लक्ष्य कसे गाठायचे हे ठरवायला व्यवस्थापन मोकळे रहाते. शिवाय कारखान्याने खुल्या बाजारातून कच्चा माल विकत घेऊन जर ठरवून दिलेल्या लक्ष्यापेक्षा अधिक उत्पादन केले, तर त्याचे काहीही करायची मोकळीक व्यवस्थापनाला असते. पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीने, स्थानिक पक्षसमित्यांनी आणि शासकीय अधिकाऱ्यांनी कारखान्याच्या व्यवस्थापनात काही ढवळाढवळ करता कामा नये असे त्यांना बजावले आहे. पूर्वी प्रत्येक कारखान्याची एक पक्षसमिती असे आणि धोरण ठरविण्याची आणि अंमलात आणण्याची जबाबदारी पक्षसमितीवर असे.

हो चि मिन्ह शहर, हैफाँग, हॅनॉय इ. शहरांत निर्यात-आयात करणाऱ्या कंपन्या स्थापन करण्यात आल्या आहेत. रबर, पेट्रोलजन्य पदार्थ, कॉफी इ. अत्यावश्यक पदार्थ सोडले, तर इतर कोणत्याही पदार्थांची निर्यात ह्या कंपन्या करू शकतात आणि त्यांना जे परकीय चलन मिळते त्याच्या ७० टक्क्यांतून स्वतःला हव्या त्या वस्तूंची आयात त्या करू शकतात. हो चि मिन्ह शहराच्या कंपनीने ह्या रकमेचा उपयोग मुख्यतः कच्चा माल आणि यंत्रांचे सुटे भाग आयात करण्यासाठी केला आहे. आणि शहरांतील १०० उद्योगांना त्याचा लाभ झाला आहे.

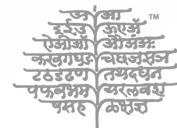
१९७९ मध्ये औद्योगिक क्षेत्रात अधिक उदार धोरण स्वीकारण्यात आले. ह्याचा परिणाम म्हणून एकट्या हो चि मिन्ह शहरात २००० कौटुंबिक लघु उद्योग अस्तित्वात आले आहेत. त्यांच्यांत प्लॅस्टिकच्या बादल्या, साबण, विजेची फिटिंग्ज इ. वस्तूंचे उत्पादन करण्यात येते. त्यांच्यावर दोनच बंधने आहेत. विसापेक्षा अधिक कामगार नोकरीवर असू नयेत आणि नगरपालिकेचे कर वेळच्यावेळी दिले पाहिजेत. एवढी काळजी घेतली, की वाटेल त्या वस्तूंचे उत्पादन करायला ते मोकळे असतात. ह्यामुळे उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन वाढले आहे आणि फेरीवाल्यांनाही धंदा मिळाला आहे.

मध्यवर्ती समितीने घेतलेला एक महत्त्वाचा निर्णय असा, की सरकारी पैशांनी भरपाई करून, कृत्रिमपणे किंमत कमी करून लोकांना वस्तूंचा पुरवठा करण्याची पद्धत निर्धाराने सोडून देण्यात येईल. पूर्वी शेतकऱ्यांकडून २-४ डाँगना एक किलो ह्या दराने तांदूळ विकत घेऊन तो ३५ लक्ष सरकारी नोकरांना ·४० डाँगना एक किलो या भावात पुरविण्यात येत असे. ही तूट सरकारला भोगावी लागत असे आणि शेतकऱ्यांना मिळणारा दर त्यांना परवडत नसल्यामुळे धान्याचे उत्पादन वाढवायला त्यांना उत्तेजन मिळत नसे.

पण ह्याचा अर्थ असा, की पगारी नोकरांना मिळणारा पगार वाढवावा लागेल आणि त्यामुळे चलनवाढ होईल. पण हा धोका पत्करण्याची तयारी मध्यवर्ती समितीने केलेली दिसते. शिवाय मरगळलेल्या अर्थव्यवस्थेमध्ये चलनवाढीमुळे चैतन्य निर्माण होईल असा सल्ला आंतरराष्ट्रीय नाणेनिधीने (आय्. एम्. एफ्.), व्हिएतनामी सरकारला दिला आहे.

थोडक्यात, क्रांतीचे धुंद पर्व ओसरून व्यावहारिक नियोजनाचे खडतर व रुक्ष पर्व व्हिएतनाममध्ये सुरू झाले आहे.

अनुक्रमणिका





आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास

लेखक : ऋग्वेदी

आकर्षक मुखपृष्ठ, साईज डेमी, पृष्ठसंख्या ४००

या सुप्रसिद्ध व दुर्मिळ पुस्तकाची तिसरी आवृत्ती प्राज्ञप्रकाशनातर्फे प्रसिद्ध करण्यात आली आहे. प्रस्तुत ग्रंथात प्रमुख भारतीय-विशेषतः महाराष्ट्रातील-सणांची साधार माहिती दिली असून त्यांचे नैतिक व सामाजिक हेतू व बोध सविस्तर वर्णिले आहेत. शास्त्रोक्त विधी व परंपराप्राप्त रूढी यांचा खुलासा केला आहे. हा ग्रंथ प्रत्येक ग्रंथालयात तसेच कुटुंबात ठेवण्याच्या योग्यतेचा आहे.



किंमत रु. २० टपाल खर्च रु. ४

ग्रंथालये व शैक्षणिक संस्था यांना १५% कमिशन देण्यात येईल.

आपली मागणी खालील पत्त्यावर पाठवावी

चिटणीस,
प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा) ४१२ ८०३

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



